

PRESENTACIÓN DE W.V.O. QUINE:

EPISTEMOLOGÍA, SEMÁNTICA, ONTOLOGÍA

JUAN JOSÉ BOTERO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
jjbotero@bacata.usc.unal.edu.co

Resumen:

Este texto pretende ser solamente una presentación breve de las tesis principales de Quine, reunidas en tres temas: epistemología, semántica y ontología. Se exponen sin mayor crítica los principales argumentos de Quine en apoyo de sus tesis, y se extraen algunas conclusiones importantes para su visión sistemática de diversos tópicos de la filosofía. Al mismo tiempo se intenta mostrar cómo estas tesis están relacionadas entre sí.

Palabras clave: W.V.O. Quine; epistemología; semántica; ontología.

Abstract:

This text only seeks to be a brief presentation of the main philosophical theses of Quine's thought, gathered in three topics: epistemology, semantics and ontology. I expose, without any further criticism, the main arguments of Quine in support of his theses, and seek to extract some important conclusions for his systematic vision over diverse topics in philosophy. At the same time, I try to show how these theses are related to each other.

Key words: W.V.O. Quine; epistemology; semantics; ontology.

Lo que pudiera llamarse “la filosofía de W.V.O. Quine” es resumible en unas cuantas tesis (si excluimos su obra estrictamente lógica): la tesis en contra de la analiticidad; la del holismo epistemológico; la del holismo semántico; la de la subdeterminación de las teorías científicas por parte de la experiencia; la de la indeterminación de la traducción; la del significado-estímulo; la de la relatividad ontológica; la del compromiso ontológico; y quizá un par de tesis adicionales. Ofrecer una visión sinóptica de este pensamiento agudo y sistemático, pues, no debería presentar mayores dificultades. Sin embargo, la complejidad de la trama que vincula todas estas tesis, en particular el hecho de que cada una de ellas parece apoyarse en, e invocar a, todas las demás (pues cualquiera de ellas que se tome como objeto de descripción inmediatamente hace surgir a las restantes), hace que esta tarea se convierta en una misión de enormes proporciones. En las líneas que siguen, por consiguiente, no voy a intentar ofrecer una visión sinóptica semejante, sino solamente una presentación de sus tesis más importantes relativas a los tres tópicos mencionados en el título: epistemología, semántica, ontología. Será una presentación apenas superficial y de ningún modo crítica, y la excusa para ello es que solamente me anima el deseo de hacerla como homenaje al filósofo recientemente fallecido y

como invitación a la lectura y estudio de sus obras.¹

1. EPISTEMOLOGIA

Contra la noción de analiticidad

El camino más directo hacia las tesis de la epistemología de Quine, y quizás a todo su pensamiento, lo ofrece el ensayo "Dos dogmas del empirismo". Aquí solamente voy a presentar un resumen que nos permita comprender sus consecuencias más importantes.

Los dos dogmas criticados por Quine son:

- a.) La distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas.
- b.) La teoría verificacionista de la significación (incluyendo el programa reduccionista, el cual está estrechamente asociado a esta teoría).

Quine interpreta la intención de Kant tras su definición de la analiticidad de la manera siguiente: se dice que una oración (*statement*) es analítica cuando es verdadera en virtud de las significaciones de sus términos e independientemente de los hechos. Ahora bien, ¿qué tipo de entidad es una significación? Si se distingue bien entre la significación y la *referencia*, no podremos invocar entidades intermedias, lo cual nos hará darnos cuenta de que el objeto de una teoría de la significación es dilucidar las nociones de "sinonimia" y de "analiticidad" de las oraciones.

Los enunciados analíticos se reparten en dos categorías: los que son *lógicamente verdaderos*, y los demás. Un ejemplo de enunciado lógicamente verdadero es:

- (1) NINGÚN HOMBRE NO CASADO ESTÁ CASADO.

Este enunciado será verdadero sin importar cuáles sean las interpretaciones que se den a los términos "hombre" y "casado". En palabras de Quine, un enunciado analítico que sea lógicamente verdadero (o que sea "una verdad lógica") será verdadero para cualquier interpretación de los términos no-lógicos que contenga.

La otra categoría de enunciados analíticos es la de los enunciados del tipo:

- (2) NINGÚN SOLTERO ESTÁ CASADO.

Se puede transformar este enunciado en una verdad lógica si se reemplaza uno de los términos que contiene por un sinónimo suyo. En (2), al reemplazar el término

¹ Quiero dar crédito aquí al Profesor Paul Gochet, de quien por primera vez recibí enseñanzas sobre la filosofía de Quine, y a cuyos libros *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition* (Paris: Armand Colin, 1972) y *Quine en perspective* (Paris: Flammarion, 1978) he acudido abundantemente para realizar este rápido brochazo del pensamiento del maestro. Igualmente le doy crédito al Profesor Jean Ladrière por el uso que hago de algunas de las notas tomadas de uno de sus cursos en el ISP de la Universidad de Lovaina. Agradezco también a los estudiantes del Seminario de Maestría en 1998 sobre Quine en el Programa de Posgrado de Filosofía de la Universidad Nacional por ayudarme con sus comentarios y discusiones a comprender un poco mejor esta filosofía sutil, compleja y estimulante. (Para las abreviaturas de las obras de Quine y las referencias bibliográficas, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.)

“soltero” por la expresión “hombre no-casado”, que es su sinónimo, se obtiene una verdad lógica:

(3) NINGÚN HOMBRE NO-CASADO ESTÁ CASADO.

Para efectuar esta operación hemos utilizado el concepto de “sinonimia”. Pero ¿qué es realmente la sinonimia?

Carnap trató de explicar la noción de analiticidad valiéndose de la noción de “descripción de estado”. Una descripción de estado es una atribución de valores de verdad a los enunciados atómicos (elementales) de un lenguaje. Un estado posible del mundo se describe al determinar, para cada enunciado elemental, si éste es verdadero o falso para el estado en cuestión. Los enunciados complejos se consideran funciones de verdad de los enunciados atómicos. Su valor de verdad, entonces, estará enteramente determinado una vez que lo estén los valores de verdad de los enunciados atómicos. Sobre esta base se podrá definir un enunciado analítico como sigue: un enunciado es analítico si es verdadero para todos los mundos posibles, es decir, para todas las atribuciones de valores de verdad a los enunciados atómicos del lenguaje.

Ahora bien: según Quine, esta definición no es más que una reconstrucción de la noción de *verdad lógica*, no una definición de la analiticidad. Sólo podría cumplir su propósito si los enunciados atómicos del lenguaje fueran independientes unos de otros. Y se da el caso que, de hecho, tal cosa no ocurre en el lenguaje ordinario. Por ejemplo, los enunciados:

(4) PEDRO ES SOLTERO,

y

(5) PEDRO ESTÁ CASADO,

no son independientes el uno del otro; si todos los enunciados atómicos del lenguaje fueran independientes entre sí, se podría tener una descripción de estado en el que las proposiciones (4) y (5) fueran ambas verdaderas. En ese caso, la proposición (2) sería falsa para esta descripción. No sería entonces analítica, sino sintética. La definición de Carnap sólo podría convenir a un lenguaje en el cual *no* hubiera pares de sinónimos como “soltero” y “hombre no-casado” que crearan precisamente dependencias entre proposiciones atómicas.²

Otra solución al asunto consistiría en decir que los enunciados analíticos del segundo grupo, como (2), se pueden reducir a los del primero por medio de una *definición*. Pero ¿de dónde sacamos esta definición? ¿De un diccionario, acaso? No podría ser, pues quien hace los diccionarios presupone una noción de sinonimia, y es precisamente esta noción la que habría que aclarar. Las definiciones —lo mismo las del diccionario que las del discurso filosófico o científico— en general no hacen sino reportar *ejemplos* de sinonimia bajo la forma de referencias al uso. Pero hay, no obstante, un tipo de definición que no se basa en sinonimias presupuestas: se trata de

² A decir verdad, Carnap construyó su definición para aclarar los problemas de la probabilidad y de la inducción. Pero estos conceptos no son de ninguna utilidad aquí para el problema que estamos considerando.

lo que Carnap llamó "explicación".

De lo que se trata en una *explicación* de esta clase es, no de parafrasear, sino de mejorar el *definiendum* "refinando o completando su significación". No obstante, incluso este género de definición *presupone* unas sinonimias. En efecto, el objetivo de la explicación es el de preservar, para la palabra que se quiere definir, el uso de ciertos contextos más o menos privilegiados, y precisarlo para otros. Es indispensable que cada uno de los contextos privilegiados para el *definiendum*, tomado como un todo, sea sinónimo del contexto correspondiente para el *definiens*.

Aún hay, sin embargo, otra especie de definición que no presupone sinonimia: se trata de la introducción, por medio de una convención, de una nueva notación. Aquí la sinonimia se crea por convención, pero en todos los demás casos de definición hay que presuponerla.

Esto indica que tenemos que buscar un criterio de sinonimia. Se podría sugerir el criterio común conocido como "ley de Leibniz", consistente en la inter-cambiabilidad en todo contexto sin cambios en el valor de verdad (*salva veritate* ["habiendo sido salvada la verdad"]). Veamos cuánto nos puede servir.

Retomemos nuestro ejemplo. Es posible que se tenga la siguiente proposición:

(6) 'SOLTERO' TIENE MENOS DE 10 LETRAS.

Esta proposición constituye un contexto para el término "soltero". Si substituímos en él este término por la expresión "hombre no-casado", cambiamos el valor de verdad de la proposición (6). Una expresión como "soltero" debe tomarse como un todo, de modo que junto con las comillas cuente como una sola palabra. Como el criterio sólo puede aplicarse a palabras, y no a sus componentes o a sus "ocurrencias fragmentarias", tratar de aplicarlo a "soltero" en la proposición (6) sería tanto como tratar de contar, como una palabra, la *x* en la palabra "extranjero", o "sol" en la palabra "soltero".

Al precisar más el criterio de sinonimia que se está buscando se aclara mejor en dónde está el problema. No se trata de sinonimia como identidad completa que incluya todas las asociaciones psicológicas y poéticas posibles, sino solamente en el sentido de *sinonimia cognoscitiva* (*cognitive synonymy*). Así, se podría decir que los dos términos: "soltero" y "hombre no casado" son sinónimos cognoscitivos, y que el enunciado

(7) TODOS LOS SOLTEROS, Y SÓLO ELLOS, SON HOMBRES NO CASADOS

es analítico. Pero de lo que se trata es precisamente de explicar la analiticidad mediante la sinonimia. Por consiguiente, hay que definir ésta sin apelar a la noción de analiticidad.

El criterio que se ha propuesto, el de intercambiabilidad *salva veritate*, aceptado siempre con excepción de en el interior de las palabras, sólo es significativo si se lo relativiza a un lenguaje cuya extensión se haya precisado suficientemente. Por ejemplo, un lenguaje que contenga términos puramente lógicos, descripciones y términos definibles contextualmente (en el sentido de Russell), e incluso términos abstractos

también definibles contextualmente mediante predicados como el de “pertenencia a una clase”, lenguaje que es de hecho suficiente para las matemáticas, y que lo será también para la ciencia en general siempre y cuando no se le añadan procedimientos discutibles como el uso de condicionales contrafácticos o de adverbios modales. En suma: un lenguaje *extensional* en el siguiente sentido: dos predicados que tienen la misma extensión son intercambiables *salva veritate*

En un lenguaje de este tipo, el criterio nos asegura solamente que (7) es verdadera, pero no que su verdad dependa únicamente del significado de los términos, es decir, que no se trate de una verdad de hecho, propiciada por el acuerdo extensional. Pero para que haya sinonimia cognoscitiva, se requeriría poder tener, por ejemplo, que

(8) NECESARIAMENTE TODOS LOS SOLTEROS Y SÓLO ELLOS SON HOMBRES NO CASADOS.

En ese caso podríamos decir que (7) es analítica, y que los dos términos que figuran en ella son sinónimos.

El acuerdo, o coincidencia extensional, es la mejor aproximación que se puede dar de la sinonimia. Pero este criterio no es suficiente para caracterizar la sinonimia cognoscitiva en el sentido requerido para explicar la analiticidad. Para esto necesitaríamos que la sinonimia de términos como “soltero” y “hombre no casado” pudiera hacerse equivalente a la analiticidad, y no sólo a la verdad, de (7).

Si se admite un adverbio modal como “necesariamente” en el lenguaje propuesto, se tendría un criterio suficiente de sinonimia. Esto representa un problema pues, como lo muestra Quine, aceptar el lenguaje modal supone que se posee ya un sentido satisfactorio de “analítico”. La definición, en consecuencia, es circular. Esta objeción, por supuesto, se apoya en el análisis de los enunciados modales propuesto por Carnap según el cual

[la oración] “El objeto C posee necesariamente la propiedad P” expresa en el lenguaje-objeto lo que más correctamente se expresa por la siguiente oración del meta-lenguaje: “El objeto C posee la propiedad P” es un enunciado analítico (CARNAP 1937, 304).

Otra posibilidad, típica de la manera de proceder de Carnap, sería suponer que la dificultad para reconocer una oración como analítica se debe a la imprecisión del lenguaje común, pero que podríamos apelar a un lenguaje artificial, dotado de reglas precisas, en donde se formularía una condición de analiticidad *para ese lenguaje*, algo como “enunciado analítico S con relación al lenguaje L”, para S y L variables. De este modo se podría explicar primero la analiticidad y enseguida, sobre la base de ésta, la sinonimia; “soltero” y “hombre no casado” serían sinónimos debido a la analiticidad de (7). La regla general diría que dos términos singulares son cognoscitivamente sinónimos cuando el enunciado de identidad que los liga es analítico, y que dos enunciados son cognoscitivamente sinónimos cuando la proposición bicondicional en la que figuran es analítica.

La dificultad de esta solución aparente es detectada fácilmente por Quine: las

reglas semánticas que especificarían, de manera recursiva, o de cualquiera otra, la clase de los enunciados analíticos para ese lenguaje artificial, van a tener que contener la palabra "analítico". Tales reglas nos dirán cuáles oraciones son analíticas, pero no qué es lo que se les atribuye de este modo. En suma, se explica "analítico para el lenguaje L", pero no se explica "analítico" para S y L variables.

Se podría intentar todavía utilizar otro tipo de reglas semánticas, unas que especificaran que tales y tales enunciados se cuentan entre los enunciados verdaderos. Y se definiría la noción de analiticidad diciendo que un enunciado es analítico si y solamente si es verdadero en virtud únicamente de una regla semántica de este tipo. Pero obviamente no podría tratarse de una regla semántica que determinara qué enunciado cuenta como verdadero, o si no todas las proposiciones verdaderas serían analíticas. Se tendría que poder decir que un enunciado es analítico para ese lenguaje si y solamente si es verdadero según una regla semántica especificada de tal y cual forma. Pero entonces el término "regla semántica" tendría que poder ser a su vez explicado, lo cual nos lleva a la misma situación anterior.

En realidad es fácil darse cuenta de que las "reglas semánticas" sólo tienen interés si ya sabemos lo que es la analiticidad. Apelar a un lenguaje artificial sólo puede aclararnos algo si disponemos con anterioridad de alguna indicación esquemática referente a los rasgos conductuales y culturales pertinentes para caracterizar la analiticidad. Pero si se toma analítico como irreductible, el modelo no sirve para nada.

Es cierto que la verdad depende a la vez del lenguaje y de hechos extralingüísticos. Así, la verdad de un enunciado *parece* contener un componente lingüístico y un componente de hechos. Si esta hipótesis se acepta, entonces parecerá razonable decir que en ciertos enunciados el componente relativo a los hechos es nulo. Éstos serían los enunciados analíticos. Sin embargo, Quine va a argumentar que la idea de que se puede trazar una línea de demarcación precisa entre estos dos tipos de enunciados es "un artículo metafísico de fe", un dogma no empírico de los empiristas.

Si en la discusión del primer dogma Quine invocaba la sinonimia de términos, en la del segundo va a invocar la sinonimia de enunciados. Se trata de examinar la reorientación de las tesis empiristas clásicas de Locke y Hume realizada por los empiristas lógicos del siglo XX, quienes ven en las oraciones, y no en los términos, el vehículo primario del sentido (reorientación que a su vez viene de Frege y Russell).

Quine, en efecto, acepta lo esencial de la teoría verificacionista del significado de los empiristas lógicos, que él encuentra formulada ya por Peirce en estos términos: "El verdadero significado de una oración consiste en la diferencia que produciría su verdad en la experiencia posible" (EN 78; 104). De aquí podría derivarse fácilmente una definición de la sinonimia y de la analiticidad en términos de verificación: "Dos enunciados son sinónimos si y sólo si coinciden en cuanto al método de confirmación y de invalidación empírica", y "un enunciado analítico es aquel caso límite que queda confirmado, *ipso facto*, en cualquier supuesto" (TD 36-7; 70-1).

El valor de verdad de un enunciado sintético parece depender de dos factores: el estado de cosas que describe y el sentido de las palabras. Si esto se admite, se podría pensar que hay casos límites de enunciados que son verdaderos únicamente en virtud del sentido de las palabras que lo componen, como (1).

Quine examina el intento realizado por Carnap en *La construcción lógica del mundo* de especificar un lenguaje de datos sensoriales (más el lenguaje de las matemáticas) y unos procedimientos para traducir los enunciados de la ciencia en ese lenguaje, empresa conocida como “reduccionismo” y destinada a *reducir* todas las proposiciones científicas a proposiciones verificables inmediatamente (y desechar como sinsentidos, de paso, las no traducibles). El mismo Carnap abandonó la empresa reduccionista más tarde, pero esta idea subsistió entre los empiristas lógicos de manera más o menos atenuada, en forma de la tesis siguiente: a todo enunciado sintético se le puede asociar una familia de eventos sensoriales posibles tal que la ocurrencia de uno de ellos acrecentará la probabilidad (*likelihood*) de su verdad, así como otra familia de eventos sensoriales posibles tal que la ocurrencia de uno de ellos disminuirá la probabilidad (*likelihood*) de su verdad.

El presupuesto de esta y otras formulaciones similares es que todo enunciado puede admitir una confirmación o desconfirmación por sí mismo, aparte de los demás enunciados de la teoría en cuestión. Esto presupone sostener un *atomismo semántico*, que no es más que la otra cara del segundo “dogma” insostenible del empirismo. La sugerencia de Quine en contra de este supuesto es que nuestros enunciados sobre el mundo externo “no comparecen ante el tribunal de la experiencia sensible individualmente, sino sólo bajo la forma de un cuerpo organizado” (TD 41; 75). “La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia”, dice más adelante (TD 42; 76). Ahora bien, si la unidad de significación ya no es el enunciado, la distinción entre enunciados que son verdaderos únicamente en virtud del sentido de las palabras y enunciados que son verdaderos en virtud del sentido de las palabras y del estado de la realidad no puede sostenerse más. El abandono del atomismo semántico en favor de un *holismo semántico*, o *del significado*, conduce de manera inexorable a abandonar la dicotomía analítico / sintético.

Holismo y subdeterminación empírica de teorías

La afirmación doctrinal de Quine según la cual “la unidad de significación [*significance*] empírica es el todo de la ciencia” puede tomarse de dos maneras. En el primer caso, querría decir que *carece de sentido* preguntarse a propósito de un enunciado *aislado* si tiene alguna significación, de cualquier tipo que sea (*holismo semántico*); aquí, el término “*significance*” quiere decir “*meaningfulness*”, o sea “*significatividad*”. En el segundo caso, Quine querría decir que ningún enunciado aislado tiene significación *empírica*, y que ésta sólo la tiene la colección completa de los enunciados que constituyen la ciencia (*holismo epistemológico*); el término inglés “*significance*” se toma aquí como “*meaning*”, es decir, como “*significado*”.

El *holismo semántico* es una de las tesis más originales –y más desconcertantes–

de Quine. Tanto así que más adelante el propio autor tendrá que matizarla. Esta tesis se desprende lógicamente de la combinación de las dos tesis mencionadas: la *teoría verificacionista de la significación de Peirce y Schlick*, a saber, que el sentido de un enunciado es el método de su verificación; y el *holismo epistemológico* de Pierre Duhem, según el cual jamás se verifica una hipótesis aislada: "El físico no puede someter jamás al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino solamente un conjunto de hipótesis". Y: "Tratar de separar cada una de las hipótesis de la física teórica de las demás suposiciones sobre las que reposa esta ciencia, con el fin de someterla aisladamente al control de la observación, es perseguir una quimera. [...] El único control experimental de la teoría física que no es ilógico consiste en comparar el sistema completo de la teoría física con todo el conjunto de las leyes experimentales" (DUHEM 1914, 284 y 393-4).

Ahora bien, un autor como Carnap sostiene a la vez la teoría verificacionista del significado y un holismo epistemológico. Y sin embargo mantiene la dicotomía analítico / sintético. Aquí hay que explicar que el holismo *epistemológico* de Quine es más general que el de Carnap (y que el de Duhem), pues no se limita a la física, ni siquiera a las ciencias empíricas (Carnap), sino que se extiende a *la totalidad del saber*, incluyendo el saber lógico y matemático. Unos años antes de hacerlo en "Dos dogmas", Quine afirma en *Métodos de lógica* que "nuestros enunciados afrontan el tribunal de la experiencia sensible, no individualmente, sino como un cuerpo organizado", incluye entre éstos a la lógica, y obviamente también a los enunciados matemáticos. Estas dos disciplinas, según él, tratan de la realidad exterior, aunque de lejos e indirectamente (ML 17).

El holismo, en su versión *epistemológica*, del que en "Dos Dogmas" ofrece Quine una imagen extremadamente sugestiva (TD 42-3; 76-7), parece que fue posteriormente considerado por su mismo proponente como demasiado radical. La formulación del holismo epistemológico que aparece allí exige que sea la "totalidad de la ciencia" la que implique las consecuencias observables de las oraciones científicas. Como observa R. Gibson (GIBSON 1986, 679), tal exigencia supone una ciencia monolítica, masivamente continua, sin fisuras, sin bisagras defectuosas, un todo homogéneo, cerrado, sólidamente soldado. Pero esta es una visión errada del cuerpo teórico de la ciencia. Por esa razón, a partir de entonces ocurre un progresivo ablandamiento de la tesis. En **WO** tendrá que ser cualificada un poco para evitar objeciones. Allí Quine reconoce que, si bien es cierto que nuestro saber sea un edificio único que incluye todas las ciencias, e inclusive todo lo que digamos jamás sobre el mundo, de ahí sin embargo no se sigue que en todo momento tengamos que poner a temblar todo este inmenso aparato para decidir acerca de la verdad de una oración: "Generalmente, es sólo una porción de la teoría, de dimensión mediana, la que contendrá todas las conexiones susceptibles de afectar nuestra decisión final a propósito de una oración dada" (WO 13; 26).

Esto significa que la tesis del holismo deberá permitir que frente a una observación recalcitrante pueda elegirse qué oraciones (qué parte de la teoría) se revisan y

cuáles se sostienen. Ahora bien, ¿qué criterio, o qué criterios, aplicar para realizar esta elección? El cambio ocurrido a partir de **ML** y “Dos Dogmas” es significativo. Allí encontramos la siguiente versión:

Incluso un enunciado situado muy cerca de la periferia puede sostenerse contra una experiencia recalcitrante apelando a la posibilidad de estar sufriendo alucinaciones, o reajustando enunciados de las llamadas leyes lógicas. [...] No hay enunciado alguno que esté inmunizado contra la revisión (**FLP** 77-78; cf. **ML** 17).

En **WO**, en cambio, se puede leer:

El rasgo significativo de otras frases [que no son enunciados de observación] es que el impacto de la experiencia sobre ellas no es directo, sino que se ejerce por intermedio de frases asociadas. Surgen alternativas: las experiencias exigen un cambio de teoría, pero no indican con precisión en qué lugar y cómo hay que hacer los cambios (**WO** 64; 77).

La primera versión es incontestablemente más fuerte, pues allí no se dice solamente que en todo conflicto entre la teoría y la observación cabe más de una solución, sino que *toda* teoría puede ser salvada frente a una observación que la invalide invocando la alucinación para descalificarla. En una carta a Grünbaum, Quine llega a decir que no le inquieta “siquiera la forma extrema y trivial del holismo que consiste en salvar una ley gracias a un cambio en la significación de las palabras” (citado en **HARDING** 1976, 136).³

Ya desde la época de **ML** Quine había sostenido una máxima, que más tarde llamará “de mínima mutilación”. En esta obra sostiene que aunque nuestros enunciados empíricos afrontan la experiencia “como un cuerpo organizado”, la elección de las revisiones, cuando haya lugar a éstas, depende de un orden impreciso de prioridades, con el fin de que el sistema en su totalidad conserve un contenido empírico o una referencia objetiva. Así, por ejemplo, un enunciado como “la pluma está en mi mano”, o uno como “el mercurio está a 80°”, que parecen expresar observaciones directas, deben conservarse a toda costa. Pero hay otro criterio de prioridad que es muy importante: el de la simplicidad: mientras más importante sea para nuestra organización conceptual una ley fundamental, menos probable será que la escojamos para revisarla. Esto quiere decir que a la hora de hacer revisiones hay que preferir la

³ Esta versión plantea el problema de la relación *teoría / lenguaje*, de la cual ella parece desprenderse. A veces Quine parece confundir deliberadamente teoría y lenguaje, como en “Dos Dogmas”, en donde, como vimos, afirma que la unidad de significación es la ciencia, es decir, la teoría. Pero en el ensayo de 1953 “On Mental Entities” utiliza el término equívoco de “sistema”, que incluye a la vez la teoría y el lenguaje (**WP** 222). Esta confusión entre lenguaje y teoría provocó una fuerte protesta de Chomsky, que Quine concedió, alegando que la ausencia de esta distinción va a la par con su rechazo de la dicotomía analítico / sintético, o lo que es lo mismo, de la distinción “entre significación e información colateral ampliamente compartida” (**RP** 281).

que menos afecte al sistema. Las conjeturas sobre la historia y la economía, por ejemplo, serán revisables primero que las leyes de la física, y éstas antes que las leyes de la matemática y la lógica. Expresada años más tarde, la máxima exhorta a los científicos a preferir aquellas alteraciones de la teoría que ocasionen el menor desorden posible en nuestra "red de creencias (*web of belief*)".

El holismo en esta versión "moderada" reconoce entonces, según lo resume Gibson, lo siguiente: 1) Que la susceptibilidad que una oración tenga para ser sometida a prueba por la experiencia es un asunto de grado, y que, en este sentido, las oraciones que reportan observaciones son, ciertamente, susceptibles de ser sometidos individualmente a dicha prueba; 2) que es más preciso decir, con respecto a las teorías científicas, que la unidad de significación empírica es, no la totalidad de la ciencia, sino trozos significativos de ésta. Estos "trozos significativos", llamados también por Quine "masas semánticas críticas", son aquellos "cuerpos" teóricos de los que en "Dos dogmas" se decía que enfrentaban la experiencia sensible al implicar oraciones de observación.

La máxima de mínima mutilación juega un papel interesante en la ingeniosa explicación naturalista-pragmatista que ofrece Quine del carácter "necesario" de las matemáticas (y de la lógica), explicación que también está presente ya en ML. En esta obra Quine afirma:

La matemática y la lógica, centrales como los son al esquema conceptual, tienden a beneficiarse de tal inmunidad [la no-revisabilidad], en vista de nuestra conservadora preferencia por las revisiones que alteren el sistema mínimamente; aquí radica, quizá, la "necesidad" que sentimos presente en las leyes de la matemática y de la lógica (ML 17-8).

No se puede, en efecto, sostener esta "necesidad" una vez rechazada la dicotomía entre oraciones analíticas y oraciones sintéticas. ¿Por qué, entonces, nos parece que siempre son verdaderas? ¿Por qué parece que jamás estaremos dispuestos a revocarlas, a pesar de la doctrinaria admisión de que sí podríamos hacerlo? La explicación, más completa y segura, de Quine en sus obras posteriores es la siguiente: cuando un experimento refuta un "manejo" (*cluster*) de oraciones de masa semántica crítica, la crisis que se desencadena puede resolverse revocando una u otra oración de este conjunto (lo cual es una consecuencia de haber moderado el holismo); y se espera que dicha elección optimice las posibilidades de progresar en el futuro; por eso, si alguna de estas oraciones es una oración matemática, no será escogida para revocarla pues, si así se hiciera, las consecuencias se extenderían sin duda hacia el resto de la ciencia. Aquí entra a operar, pues, la máxima de mínima mutilación. Y es solamente en esto en lo que consiste la *necesidad* de las matemáticas: en nuestra determinación de efectuar nuestras revisiones en cualquier otra parte antes que en esta.

La moderación del holismo afecta, obviamente, las posiciones antipositivistas de "Dos dogmas" en cuyo marco había sido enunciado; a saber, las críticas a la distin-

ción analítico / sintético y al principio de verificabilidad aplicado a oraciones individuales. Siguiendo con la versión de Gibson, puede verse que en sus últimas obras Quine ofrece a cambio, además del holismo moderado, una doctrina blanda que reconoce una significación cognoscitiva, aunque no empírica, para las matemáticas,⁴ e incluso para las leyes de la ciencia. La insistencia positivista en el contenido empírico de toda hipótesis, sin importar cuán alejada se encuentre de los “checkpoints” de la teoría, podría “impedir el progreso de la ciencia”; y en las ciencias “blandas” como la psicología, la economía, la sociología y la historia, tales “checkpoints” son cada vez más escasos hasta el punto de que su ausencia es más bien la regla que la excepción: si nos detenemos en los “checkpoints” perderemos todas las “glories of history” (FSC 49.). En este sentido Quine no es un desertor sino, como él mismo lo dice, un “revisionista del positivismo”. Su empirismo en efecto es, desde su punto de vista, más consistente que el de los empiristas lógicos, al abstenerse de trazar una línea epistemológica neta divisoria entre las verdades de la física y las de las matemáticas.

El holismo epistemológico tiene como consecuencia la *subdeterminación de las teorías por la experiencia*, como puede verse ya fácilmente. Si la verdad o la falsedad de una oración depende de la totalidad de las demás oraciones del lenguaje, entonces siempre podremos protegerlas de alguna observación inconveniente acudiendo a cualquier expediente, incluso al cambio de significado, con el fin de evitar la refutación. Esta tesis de la *subdeterminación* reaparece en el primer capítulo de **WO** como soporte de otra tesis, la de la *indeterminación de la traducción radical*, que se verá más adelante. Pero también juega un papel muy importante en otra cara de **PT** epistemología quineana: la crítica a la epistemología del fundamento.

Quine rechaza cualquier idea de *fundamento* para la ciencia. La imagen holista del arco tambaleante que aparece en la página 11 de **WO** a propósito del saber sugiere más bien una idea de *autofundación*: reemplazar la idea de dependencia entre proposiciones primitivas y proposiciones derivadas por la idea, no de independencia, sino de *interdependencia*.

Dos de los ídolos de la epistemología clásica que había que derribar eran la búsqueda de evidencias irrecusables y la obsesión del fundamento. El tercero, al cual se enfrenta Quine vigorosamente, es la idea de que al aplicar metódicamente el método científico nos aproximamos progresivamente a la teoría ideal, es decir, a la verdad concebida como la colección infinita de todos los enunciados verdaderos.

La primera objeción aquí es clara: la idea de límite, salvo en matemáticas, no está precisada. Aunque se puede admitir que hay progreso en la ciencia, ello sólo quiere decir que algunas teorías se abandonan definitivamente, lo cual nos aleja del error, pero eso no prueba necesariamente que nos “acerquemos” a la verdad.

La segunda objeción es más quineana: en la concepción tradicional se postula que la verdad es única, o sea que sólo existe una única teoría que sistematiza todas las

⁴ Debe anotarse que en **FSC** Quine parece abandonar la idea de que las matemáticas tienen contenido empírico y adoptar el “saber convencional” que sostiene lo contrario.

observaciones, o todas las irritaciones de las superficies sensibles de los seres humanos (como prefiere decir Quine). Pero este postulado es gratuito. No hay nada que excluya a priori la posibilidad de que *muchas* sistematizaciones teóricas pasen igualadas o empatadas la prueba de la experiencia (WO 23; 36).

No se trata, hay que subrayarlo, del hecho contingente de que nuestra mente esté espacio-temporalmente limitada: "La teoría física –escribe Quine– está subdeterminada incluso con respecto a todas las observaciones posibles. [...] Las teorías físicas pueden ser incompatibles entre sí y no obstante ser compatibles con todos los datos posibles, aun en el sentido más amplio. En una palabra, pueden ser lógicamente incompatibles y empíricamente equivalentes" (RIT 179). Esta última frase puede ser el enunciado más perfecto de la tesis de la subdeterminación de las teorías científicas por la experiencia.

Esta tesis de la *subdeterminación de las teorías científicas* es más radical que el holismo y debe distinguirse de él. El holismo afirma solamente la existencia de una pluralidad de teorías que dan cuenta de *observaciones reales*; la tesis de la subdeterminación, en cambio, afirma que aun si dispusiéramos de *todas las observaciones posibles*, no podríamos estar seguros de que existe solamente *una única teoría* capaz de sistematizarlas.

La teoría no puede confundirse con el conjunto infinito de las observaciones posibles que ella sistematiza, pues no se la puede reducir a una colección de enunciados formados de predicados de observación combinados por operadores lógicos, por más complejos que los imaginemos. Siempre, en efecto, contendrá conceptos o términos teóricos irreducibles. En qué medida son irreducibles se verá más adelante. Lo cierto es que ninguna estrategia de reducción, construcción, etc., ha funcionado.

Ahora bien, el *holismo semántico* puede presentar un problema grave para la tesis de la *subdeterminación* si se mira de este modo: un corolario de la teoría verificacionista de Peirce-Quine (la significación de un enunciado reside en "la diferencia que su verdad produciría a la experiencia posible") es que dos enunciados semejantes en cuanto a las condiciones de confirmación o invalidación (TD 38; 71) son *sinónimos*; combinado con el holismo semántico ("la unidad de significación es la teoría completa"), nos lleva a admitir que dos *teorías empíricamente equivalentes* son *sinónimas*. Pero esto se parece mucho a una negación pura y simple de la tesis de la subdeterminación de las teorías científicas. Parece imposible entonces sostener a la vez: a.) que dos teorías *verificables* por las mismas observaciones tengan la misma *significación*, y b.) que teorías que tengan la misma significación puedan diferir por algo más que las palabras. Como tales teorías serían empíricamente equivalentes, dice Quine, tendrían la misma significación empírica, y la diferencia entre ellas sería puramente verbal. Este argumento excluye, por definición, la doctrina según la cual la teoría física está subdeterminada por toda observación posible (cf. NNK).

Tenemos entonces que no se pueden admitir a la vez las siguientes teorías o tesis:
a.) El *holismo epistemológico*: los enunciados afrontan colectivamente el tribunal

de la experiencia; b) la *teoría verificacionista de la significación*: el sentido de un enunciado reside en la diferencia que su verdad produciría en la observación posible; c) el *holismo semántico*: la unidad de significación no es la palabra, ni siquiera el enunciado (la frase), sino la totalidad de la ciencia; d) la *tesis de la subdeterminación de las teorías científicas*: muchas teorías diferentes pueden pasar *ex æquo* el test de la experiencia.

¿Cómo hacer aquí una elección? ¿Cuál parece ser la teoría o la tesis más vulnerable y, por consiguiente, la primera candidata a ser abandonada? ¿La teoría verificacionista? ¿Algún tipo de holismo? Una pista puede provenir de la noción de *traducción*, que Quine desarrolla dentro de su teoría del significado y que examinaré brevemente más adelante.

Naturalización de la epistemología

Quine, como se dijo, busca derribar el ídolo “fundacionalista” de la epistemología clásica. Para ello ataca los métodos empleados con este fin: el método de las definiciones, que busca reconstruir conceptos mediante construcciones lógicas, exitoso en matemáticas, es irrealizable para las ciencias, como lo mostró el escaso éxito de Carnap en su “construcción lógica del mundo”. Aquí la empresa constructorista se choca con los célebres términos “disposicionales”, que llevaron a Carnap a renunciar a ofrecer para ellos una definición en sentido fuerte (que eliminara el término definido) y a proponer en cambio definiciones condicionales.

Pero para Quine una reconstrucción sólo es aceptable si el concepto reconstruido puede substituir el concepto que se define (como la definición fregeana de número en términos de clase, por ejemplo). Por consiguiente, si la reconstrucción racional de los conceptos de la ciencia natural no se puede realizar, hay que cambiar de rumbo: tendremos que renunciar a las ambiciones *fundacionalistas* tanto en materia conceptual como en materia doctrinal y reconocer que es tan imposible *definir* las nociones teóricas en términos de observación como lo era el *deducir* o inducir las proposiciones teóricas de enunciados de observación.

Pero si se cambia de rumbo, ¿cuál es el nuevo rumbo?

Aquí aparece una innovación decisiva en materia de epistemología. La tarea que Quine le fija a la epistemología consiste en describir “la conexión entre las observaciones y el laberinto interior de la teoría científica [...] en términos de aprendizaje de la lengua”.

En efecto eso me parece razonable, pues el científico no puede otorgarle al lenguaje de la teoría científica más sentido del que genera el aprendizaje de este lenguaje. Los senderos del aprendizaje del lenguaje, que conducen de las frases de observación a los enunciados teóricos, son la única conexión que existe entre la observación y la teoría (NNK 79).

El programa que propone Quine consiste entonces en reemplazar las reconstruc-

ciones artificiales del sentido por un estudio descriptivo de la manera como este sentido es aprendido efectivamente: "Mejor es descubrir cómo se aprende y se desarrolla de hecho la ciencia que fabricar una estructura ficticia que produzca un efecto similar" (EN 104).

El programa es entonces el de una *psicología genética de la competencia semántica*, y que tiene alcances epistemológicos en virtud del paralelismo que hay que reconocer entre la teoría y el *lenguaje* científicos:

Los canales por los que, después de haber aprendido los enunciados de observación, adquirimos el lenguaje teórico, son los mismos canales por los que la observación proporciona evidencias en apoyo de la teoría científica (NNK 74).

Así, el estudio psicogenético del lenguaje aparece como una *estrategia epistemológica* novedosa: "Podemos adoptar un enfoque genético y estudiar cómo se aprende el lenguaje teórico". A este estudio genético Quine le da el nombre de "epistemología naturalizada".

Cabe aquí una pregunta: ¿es posible tal epistemología naturalizada? El solo enunciado parece chocar con dos objeciones: 1.) que podría ser una forma de *psicologismo*; 2.) que y podría caer bajo la crítica de pasar de manera ilegítima de una investigación normativa a una de hechos.

La pista fundamental para enfrentar esta pregunta consiste en recordar que la empresa filosófica de Quine se entiende como una empresa solidaria de la ciencia y que no tiene pretensiones de fundar el saber científico. Es este el sentido que tiene su compromiso con una forma bastante radical de *naturalismo*, compromiso básico que fue develado por R. Gibson con el reconocimiento del propio Quine (cf. GIBSON 1998b, y el comentario de Quine al respecto en la misma obra): la filosofía, como rama de la ciencia natural, se interesa simplemente por explicar la capacidad que tienen ciertos primates de construir estructuras conceptuales extremadamente complejas basados en los estímulos sensoriales que reciben de su entorno. Y nada más. Las conclusiones de las investigaciones genéticas, entonces, pueden a lo sumo ser *justificadas* por la misma ciencia (acudiendo, por ejemplo, a un enfoque evolucionista), pero eso es suficiente. La tarea por excelencia epistemológica no consiste en *justificar* el conocimiento sino en *explicar* "cómo, si nuestra ciencia es verdadera, podríamos saberlo", lo cual es una cuestión que pertenece "a la psicología empírica, aunque se la puede tratar más o menos lejos del laboratorio y a un nivel especulativo más o menos elevado" (RR 2-3).

Hay que entender este naturalismo de Quine, y para ello la mejor explicación es la de Gibson, avalada, como se dijo, por el propio Quine. Según Gibson, la empresa epistemológica de Quine muestra que el abandono de una *filosofía primera*, esto es, el abandono del objetivo de asentar la ciencia sobre bases más firmes que la ciencia misma, no significa el abandono de la búsqueda de una respuesta a la cuestión epistemológica original (RR 3), la del problema de relacionar la evidencia y la

teoría. La *epistemología naturalizada* deberá cumplir con el propósito de construir una respuesta a este problema, pero lo hará de un modo “ilustrado”, al reconocer la legitimidad de acudir a los hallazgos de la psicología y ciencias afines como la biología, la neurología, la genética, o la psicolingüística, en el intento por responder a la pregunta central de la epistemología: “¿Cómo adquirimos nuestra teoría global sobre el mundo, y por qué funciona tan bien?”

El carácter científico de esta epistemología no la convierte en una disciplina puramente descriptiva. Ella conserva su naturaleza normativa, solamente que ahora esta normatividad también habrá que entenderla en términos naturalistas. Para Quine, se trata del principio mismo del empirismo, entendido a la vez como una regla del método científico y del descubrimiento científico. En otras palabras, el empirismo es el resultado de una investigación científica cuyos resultados nos muestran que la información que tenemos sobre el mundo nos llega solamente de manera empírica, a través de impactos sobre nuestras superficies sensibles:

La epistemología normativa, dentro del naturalismo, es simplemente la tecnología de la ciencia, la tecnología de predicción de estimulaciones sensoriales. No es más que el método científico (CL 229).

Dicho con otras palabras, el naturalismo es lo que conduce a Quine hacia el empirismo, pero no a un empirismo que consiste en una norma de conducta adoptada como principio, sino a un empirismo asumido como resultado de la investigación científica. De hecho, al sostener que en cuanto normativa la epistemología naturalizada “no es más que el método científico”, Quine está sosteniendo la implicación mutua entre ciencia natural y empirismo. El empirismo, como acabamos de ver, es ciencia, pero la ciencia a su vez está contenida en el empirismo, pues la ontología de la ciencia natural es de hecho una proyección a partir del mismo tipo de afecciones sensibles que las del sujeto que estudia la epistemología. Estas afecciones no son más que activaciones de terminaciones nerviosas, y en este sentido podría interpretarse que todo este vocabulario ontológico es a-significativo en la medida en que es inducido solamente por la irritación de superficies sensoriales. En otros términos, el punto de vista sobre la realidad que confiere legitimidad a nuestras explicaciones sobre nuestro conocimiento es, según estas mismas explicaciones, solamente una fabricación nerviosa. Pero pensar de esta manera es pensar en términos de la *filosofía primera*, pues parece implicar una descalificación del vocabulario y las nociones extraídas de la ciencia sobre la base, justamente, de que ésta no está fundada en algo “más sólido que ella”, sino en sus propios resultados. Las nociones sobre las que se basan las explicaciones sobre nuestro conocimiento son nociones extraídas de la ciencia del momento, ciertamente, pero los conocimientos sobre los que estamos basándonos siguen siendo los mismos viejos conocimientos de la tradición. Lo que la investigación científica del momento nos aporta es, en ciertos casos al menos, un respaldo creciente a dicho cuerpo de saberes tradicional, por ejemplo a nuestra

hipótesis de un mundo físico. O si se quiere, a nuestro mantenimiento de un cuerpo tradicional de saberes, considerado como un fenómeno natural.

La epistemología, en este enfoque, busca proporcionar una explicación científica del método y la evidencia en los que nos deberíamos basar para respaldar nuestras afirmaciones acerca de lo que existe (ontología) y cómo esto que existe se comporta y funciona. Estas afirmaciones pertenecen hoy en día a la ciencia, pues la ciencia actual constituye nuestras mejores explicaciones acerca de lo que existe. De modo que la epistemología tendrá como tarea central proporcionarnos una explicación científica del método científico, es decir, una explicación dentro de la ciencia natural.

En cuanto a la epistemología naturalizada como alternativa teórica a la teoría del conocimiento clásica, su pretensión es ciertamente la de contribuir a descubrir *cómo* se produce el conocimiento, pero no busca de ningún modo realizar la tarea imposible de construir una *ciencia objetiva de la subjetividad*. Por el contrario, desde un principio se instala en la perspectiva de una *psicología en tercera persona*, de carácter netamente *conductista*, aunque conductista en sentido metodológico y no doctrinario (pues Quine no niega la existencia de la subjetividad, sólo considera que ella es irrelevante, como lo serían para el estudioso de la semántica las ocurrencias de imágenes o fenómenos subjetivos que los hablantes asociaran a determinadas palabras).

¿Qué novedad puede aportar este enfoque genético-empírico a la epistemología?

Oraciones observacionales

Un lugar común entre los empiristas es distinguir entre enunciados teóricos (como "los neutrinos no tienen masa") y *enunciados de observación*, a los cuales se les atribuye el constituir el punto de partida tanto del aprendizaje de la lengua como de la formación de teorías. Pero también es un lugar común decir que nunca hubo un acuerdo entre los empiristas acerca de qué es un enunciado de observación. Ahora bien, Quine, que estaba interesado sobre todo en la *génesis* de la competencia semántica, descubre una división más fundamental de los enunciados que clarifica la disputa positivista.

La estrategia consiste en ponerse en el lugar del niño que aprende una lengua, o de un etnólogo que penetra por primera vez en una comunidad lingüística que hasta entonces había permanecido totalmente aislada y que intenta comprender su lengua. Considérense los dos enunciados siguientes:

(9) ESO ES UN CONEJO

(10) LA NIEVE ES BLANCA.

Ambos parecen pertenecer a la misma categoría de enunciados de observación. Pero Quine observa que (9) exige que se asienta a él o se lo rechaza solamente si hay una interrogación a propósito de él inmediatamente después de que ocurra el estímulo causal apropiado (inmediatamente después de que el conejo haya surgido de la madriguera ante los ojos del etnólogo y del informante; cf. WO 35-6; 49). En

cambio, en (10) “el hablante puede reiterar un asentimiento o un rechazo a tal frase sin ser empujado a ello por un estímulo actual, o cuando se le interroga nuevamente en una ocasión posterior a la situación” (*Id.*).

Las frases del tipo (9) son *frases ocasionales*, y las del tipo (10) *frases estables*. Estas últimas no están directamente ligadas a la observación, pues el asentimiento o el rechazo a ellas no dependen de la aparición y de la desaparición de estímulos aislables, como las primeras. Por esta razón se las debe despojar de su estatuto de *enunciados de observación*.

Como se puede colegir de lo anterior, Quine establece para la epistemología genética un nuevo concepto de *enunciado de observación*, u *oración observacional*, definido en términos *conductistas*: “un enunciado de observación es una frase tal que los hablantes presentes que hablan la lengua a la cual pertenece la frase, y que están atentos cuando dicha frase es afirmada, son susceptibles de ponerse de acuerdo para aceptarla como verdadera o rechazarla como falsa en presencia del estímulo” (GT 4).

Este aporte a la epistemología es importante porque permite salir del embrollo al que había conducido la discusión entre los positivistas lógicos, y que había llevado incluso a rehusar el otorgamiento de cualquier privilegio particular a los enunciados de observación. Por una parte, es imposible separar los enunciados empíricos en dos clases distintas, enunciados teóricos y de observación, pues la observación jamás es pura, siempre entran en ella inferencias. Y por otra parte, ni siquiera los enunciados de observación más prudentes se encuentran al abrigo de fallar, como lo muestran Popper, Neurath y Austin, entre otros. Éste, por ejemplo, escribe en *Sense and Sensibilia*:

No hay, de hecho, ninguna subclase especial de oraciones cuya función sea la de servir de base de evidencia para cualquier cosa o de ser instrumento de verificación de otras frases. No hay ninguna especie de oraciones que, *en cuanto tales*, sean portadoras de fundamento epistemológico (AUSTIN 1992, 111).

Ésta es, en efecto, una afirmación muy grave. Si seguimos a Austin, debemos abandonar el empirismo que hace de la observación el criterio último de la verdad de las teorías. De ahí la importancia de la propuesta de Quine. Gracias a ella se puede restaurar a la clase de los enunciados de observación en sus prerrogativas de “tribunal intersubjetivo de las hipótesis científicas” *sin tener que pretender que sea posible despojar al dato sensible de todo lo que le añade el “entendimiento”* –como diría Kant–. Al contrario de lo que ocurre con la noción de “dato”, la noción de oración observacional, tal como la define Quine, es, según sus palabras, “un concepto más bien claro y bien definido [*clearcut*]”. De todas formas, la propiedad de ser “observacional” admite grados: “El grado de observacionalidad de una oración –continúa Quine– podría medirse inversamente por la dosis media de estimulación necesaria para inducir un veredicto estable” (GT 4). El hecho de que admita dicha

gradación prueba que este nuevo concepto es *relativo*, o incluso *impreciso*, pero no prueba que sea un concepto *confuso*, como sí lo es el concepto tradicional. El progreso aquí es incontestable: la relatividad y la imprecisión no son necesariamente un mal, pero en cambio la confusión siempre lo es.

A esta definición en términos conductistas del *enunciado de observación* Quine asocia a veces una definición en términos causales: "A es epistemológicamente anterior a B si A está causalmente más cerca que B de los receptores sensoriales" (EN 85; 112). En la perspectiva de la epistemología naturalizada (genética), el hecho de que estas definiciones tomen sus términos de ciencias particulares (la psicología o la fisiología) es perfectamente legítimo.

Lo que Quine llama aquí "enunciados de observación" es lo que en otros lugares llamará "enunciados ocasionales de observación". En realidad, estos últimos son una subclase de los que habitualmente se llaman "enunciados de observación" sin más. Los enunciados ocasionales son los que describen un acontecimiento observable que es *contemporáneo* de la proferencia verbal.

Se puede pensar que al aislar de este modo una clase privilegiada de enunciados, Quine corre el riesgo de *limitar severamente el holismo* y de ablandar demasiado lo tajante de sus ataques contra el dualismo de lo analítico y lo sintético. Los enunciados ocasionales observacionales tienen aparentemente algunos rasgos que los asemejan peligrosamente a los enunciados sintéticos puros.

2. SEMÁNTICA: LA SIGNIFICACIÓN

La teoría de la significación de Quine, en otros términos su *semántica*, se define como *conductista* desde las primeras frases de **WO**:

El lenguaje es un arte social. Para adquirirlo, dependemos enteramente de índices accesibles intersubjetivamente relativos a lo que hay que decir y al momento de decirlo. De ahí que no haya ninguna justificación para conferir significaciones lingüísticas, a no ser en términos de disposiciones de los seres humanos a responder abiertamente a estímulos observables.

El programa se halla así claramente indicado: construir una *teoría científica* de la significación, es decir, una *semántica positiva*. Y rechazar de plano al mismo tiempo tanto la semántica intensionalista de Frege como la semántica mentalista expuesta por Russell en *Significado y verdad*.

En esta obra, Russell rechaza lo que considera la concepción platonista del sentido de Frege y asume una concepción psicologista. Por ejemplo, el sentido de "¡Fuego!" lo asimila a un "estado del aparato perceptivo". El sentido de la oración, lo que Frege llama "pensamiento", Russell lo llama "proposición", pero da a este término una interpretación entre mentalista y conductista: "Es necesario distinguir entre proposición y frase. Las proposiciones deben definirse como determinados tipos de ocurrencias psicológicas -imágenes complejas, expectativas-. Tales ocurrencias se expresan en

frases [...].”

Ahora bien, una teoría científica del significado debe reposar sobre hechos observables y públicamente asignables, es decir, sobre *comportamientos*. Lo primero entonces que tiene que hacer esta semántica es tomar su distancia frente a entidades mentales o intensionales. No es que se desconozcan, sino que desde esta perspectiva se renuncia de entrada a contarlas entre los datos que deben servir como verificadores para la teoría.

Quine hace suyas las afirmaciones de Dewey, quien antes que el propio Wittgenstein había sostenido la dependencia del lenguaje privado con respecto al público: “[...] el significado [...] no es una existencia psíquica; es primariamente una propiedad de la conducta”, y

El lenguaje es específicamente un modo de interacción de al menos dos seres: un hablante y un oyente; presupone un grupo organizado al cual pertenecen estas criaturas, y del cual han adquirido sus hábitos de habla. Pertenecer, en consecuencia, a la vida de relación (Dewey, *Experience and Nature*; citado por Quine en OR 27; 44).

Lo que Quine establecerá, en contra de las teorías intensionalistas o intencionalistas, es que el *sentido* no puede separarse de las *conductas lingüísticas* por las que se le comunica a los demás y que, por consiguiente, tanto la semántica intensionalista como la intencionalista están erradas al sostener lo contrario.

Hay que aclarar que la crítica de Quine no se refiere al tipo de objetos que estas semánticas tradicionales proponen como significaciones: objetos platónicos u objetos mentales. Se refiere más bien a la imagen falsa que nos presentan, y que no es más que un mito, el “mito de un museo en el cual las piezas expuestas son significados y las palabras son rótulos”, en términos de Quine (OR 27; 44). Aun si esas teorías tomasen como significados a los objetos designados por las palabras, seguirían siendo inaceptables: “La semántica está viciada por un mentalismo pernicioso en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta” (OR 27; 44-5).

El punto de partida de la teoría científica del significado debe ser la definición de una noción de “significado”. Quine sigue la vía del científico que, por ejemplo, para construir una teoría del peso asume como noción de base la *relación* “x tiene el mismo peso que y” en lugar de tomar directamente la noción de peso. Esta estrategia permite dar una *definición operacional* de la relación en términos, por ejemplo, de equilibrio de dos platos de una balanza, lo que no se puede hacer con la noción escueta de peso. Para el lenguaje, pues, se tomará como objeto de estudio la relación “x tiene el mismo significado que y”, o “x es sinónimo de y”, y no la significación misma.

La astucia de Quine consiste en estudiar la *sinonimia interlingüística*, y no la

intralingüística, pues ésta no parece apropiada para el enfoque conductista. En efecto, cuando el lingüista que estudia su propia lengua se interroga sobre el sentido de las palabras, acude simplemente a su propio "sentido lingüístico", o tal vez consulta a sus compatriotas. Pero el lingüista que se enfrenta a la tarea de traducir una lengua extraña y culturalmente aislada, es decir, que tiene que construir una gramática y un diccionario que le permitan aparejar las frases de esa lengua con las que son sinónimas en su propia lengua, no tiene más remedio que utilizar un enfoque puramente naturalista y conductista. Está, por decirlo así, condenado al conductismo.

La tarea de este investigador consiste en establecer *correlaciones* entre los dos únicos "fenómenos" o datos con los que cuenta: por una parte, los estímulos sensibles que él ve que operan sobre los órganos de los sujetos; y por otra, las emisiones verbales que estos estímulos provocan en ellos. Aunque se admita que el lenguaje es un hecho cultural, o que las preferencias del indígena no son fenómenos puramente naturales, el punto sigue siendo el mismo: el lingüista, lo mismo que el niño, comienza el aprendizaje de la lengua por la observación y la inducción.

Si estos son los únicos datos con los que se cuenta, entonces la teoría de la significación deberá contar en su base con un concepto de significación establecido en términos de esos dos componentes: los estímulos verbales y las reacciones verbales a ellos. Es lo que hace Quine al presentar su concepto de "significado-estímulo". Primero, desde el punto de vista de *la cosa significada*:

el significado-estímulo (o significado estimulativo) de la oración O para el hablante h en el tiempo t es el conjunto de estímulos σ que producirían o causarían el asentimiento de h a O en el momento t, y los estímulos σ' que provocarían o causarían el rechazo por parte de h a O en el momento t.

Y desde el punto de vista del *sujeto* que oye la frase y debe interpretarla,

la significación-estímulo de la oración O para el hablante h es la batería de disposiciones del hablante h a asentir o a rechazar O bajo el efecto de los estímulos σ y σ' .

Aunque parezca un poco tosco, este concepto permite recuperar, a pesar de su anclaje directo en la experiencia, distinciones tradicionales como la oposición entre *intensión* y *extensión*. Para la extensión no hay problema, pero en cuanto a la *intensión*, es claro que las configuraciones de estímulos que provocarían el asentimiento a la frase "eso es un unicornio" difieren de las que provocarían el asentimiento a la oración "eso es un centauro": la extensión es nula; las dos frases se distinguen en cuanto a la *intensión*, es decir, a la "comprensión".

El problema aquí puede estar en la identificación de los estímulos. ¿Con qué criterio de identificación de estímulos contamos? Si no tenemos uno preciso y claro, una afirmación como " σ es el mismo estímulo que σ' " estaría en la misma

situación de “la oración O_1 tiene el mismo sentido que la oración O_2 ”. Para evitar una noción demasiado subjetiva de significado-estímulo, con el riesgo de no poder evitar el solipsismo, Quine fue refinando su definición hasta llegar a la siguientes síntesis, expresada en términos de lo que es una *oración observacional*:

Una oración observacional es una oración ocasional a la cual asentirán consistentemente los hablantes cuando sus receptores sensoriales sean estimulados de ciertas formas, y de la cual disentirán cuando sean estimulados de otras maneras. Si el inquirir sobre la oración hace surgir el asentimiento por parte del hablante dado en una ocasión, también lo hará surgir en cualquier otra ocasión en la que se gatille el mismo conjunto total de receptores; y lo mismo para el disentimiento (TT 25; 38).

Y más tarde añadirá que acepta

[...] la definición de oración observacional para el hablante individual de 1981 [en TT], con el añadido de que una oración será observacional para un grupo si es observacional para cada uno de sus miembros *y, además*, si resulta que éstos estarían de acuerdo en aceptarla o rechazarla cuando fueran testigos de su preferencia. Y juzgamos en qué consiste el ser testigo de la preferencia [...] proyectándonos nosotros mismos sobre la posición del testigo (PT 43; 73-4).

Lo interesante en esta última caracterización, como lo anota Gibson, es que al basarse en esta especie de extrapolación introspectiva (*empatía*) Quine puede salir de la subjetividad del significado estimulativo y hacer entrar la observacionalidad intersubjetiva en sus definiciones.⁵ Lo cual, sin embargo, no será de mucha ayuda a menos que Quine pueda explicar por qué habríamos de confiar en la *empatía*. El hecho de que diferentes personas tengan diferentes terminaciones nerviosas hace que los *inputs* nerviosos sean también diferentes; y en estas condiciones, ¿cómo puede garantizarse que alguna persona perciba lo mismo que yo percibiría si estuviera en su posición? La respuesta de Quine, según Gibson, es su creencia en una suerte de “armonía intersubjetiva preestablecida de estándares de similaridad perceptual” construida a través de la historia natural del ser humano mediante las fuerzas del instinto humano (esto es, condicionamiento e inducción) y la selección natural (supervivencia).

Tenemos, pues, a un lingüista etnólogo que se enfrenta a indígenas que emiten frases provocadas por estímulos sensibles. Hemos visto que hay lugar a distinguir varias clases de oraciones, y hemos mencionado dos: las *frases ocasionales*, que

⁵ Este es un movimiento similar al que realiza Husserl para salir de la “egología” y acceder al campo de la intersubjetividad en sus descripciones fenomenológicas. En ambos casos es interesante notar que solamente un movimiento “dramático” de esta índole parece ser la salida a un solipsismo que de otro modo parecía inevitable.

solamente exigen el asentimiento o el rechazo del hablante indígena cuando se le interroga inmediatamente después del estímulo causal, como “eso duele”, “eso es rojo”, o “eso es un conejo”; y las *frases estables*, a las que el hablante puede reiterar un asentimiento o un rechazo sin estar obligado a ello por un estímulo concomitante, como “El presidente López ha muerto”, o “Ha llegado el inspector”. Hay otro tipo de oraciones, las *oraciones eternas*, que son un subconjunto de las estables, y que son oraciones “que son siempre verdaderas o siempre falsas, independientemente de las circunstancias que rodean su producción escrita o hablada” (PL 38; 13). Aquí figuran naturalmente las oraciones de la aritmética, para la cual el tiempo y el lugar no son datos pertinentes, y las leyes de la física, pero también oraciones como “En Boston llueve el catorce de julio de 1968” (“llueve” se trata como intemporal). El subconjunto que le corresponde a las oraciones ocasionales es, como vimos antes rápidamente, el de las *oraciones (ocasionales) observacionales*, que no se limitan a la descripción de *datos sensibles* (“una mancha rosada aparece en este momento”), sino que pueden también referirse a cosas (“ese es un conejo”).

Es posible que una oración pase de una categoría a otra, dependiendo de lo que cuente para nosotros como duración máxima de un estímulo. Pero esto no implica que Quine defienda un “gradualismo total” que nublara todas las distinciones. Siempre permanecerá un contraste tajante entre las oraciones ocasionales observacionales más puras y las frases estables, en la medida en que las primeras tienen sentido *aisladamente*, mientras que las otras son *interdependientes*. Quine, en efecto, le confiere a las oraciones ocasionales observacionales un contenido de significación autónomo, y sólo a ellas.

Esto, por supuesto, significa una restricción a la afirmación holista de “Dos dogmas” según la cual las oraciones afrontan el tribunal de la experiencia como un cuerpo constituido. Podría alegarse que se trata de un problema diferente. En “Dos dogmas” Quine considera oraciones que, por decirlo así, explotan *todos* sus recursos semánticos, sus elementos constitutivos, su estructura... Por el contrario, cuando dice que las oraciones observacionales tienen un sentido autónomo, las considera globalmente, como totalidades, y *hace abstracción* de sus elementos y de su estructura. En otras palabras, los elementos constitutivos de las oraciones, o sea las *palabras*, no gozan de los mismos privilegios que se le conceden a las *frases* ocasionales observacionales consideradas como un todo.

Por otra parte, Quine puede operar restricciones sobre el holismo sin tocar para nada la tesis acerca de lo analítico y lo sintético. El holismo implica que se rechace la dicotomía analítico / sintético, pero la recíproca no es cierta: se puede rechazar la dicotomía sin ser holista. Claro que en ese caso el rechazo parece gratuito.

Si aceptamos lo anterior, es claro que las oraciones ocasionales son las únicas para las que el concepto técnico de “significado-estímulo” tiene posibilidades de ser un buen *explicans* de la noción corriente de “significación”, pues son las únicas que están en una correlación regular con los estímulos. Lo mismo ocurre con el concepto de “sinonimia-estímulo” como *explicans* de la noción de “sinonimia”.

Quine es el primero en encontrarle problemas a este concepto técnico en **WO** al hacer notar la dificultad que se tiene para separar la intervención parásita de "información colateral", o anexa, poseída por los sujetos, de los estímulos observables. El caso es que puede ocurrir, como lo hace notar Davidson, citado por Quine, que toda la comunidad posea dicha información anexa, lo que hace inoperante el método de variar los informantes (**WO** 37; 44). Ni las técnicas experimentales más finas permitirían en estos casos disociar el sentido de "Gavagai" de la información anexa. ¿Qué conclusión podríamos sacar de aquí? Si el concepto de "significación-estímulo" no permite distinguir entre lo que pertenece al aprendizaje propiamente dicho por medio del cual el indígena aprende a aplicar una expresión y lo que pertenece a la adquisición de conocimientos suplementarios a propósito de los objetos de esas expresiones, ¿hemos de suponer que tal concepto ha fracasado?

Lo que el ejemplo revela, en realidad, es que la distinción entre la significación y la información anexa -conocimiento- que poseen en común los miembros de la comunidad lingüística *no tiene ningún sentido experimental*. No es posible decir en dónde termina un *crecimiento de conocimiento-información*- y en dónde comienza un *cambio de significación* (**WO** 38; 51): "La significación puede evolucionar con la misma cadencia -*pari passu*- que la adquisición progresiva de la información...". Si la noción de "significación-estímulo" no capta la distinción entre significación e información anexa común de la comunidad lingüística, ello se debe simplemente a que *dicha distinción no se da en la realidad*: se trata de una distinción tributaria de la distinción analítico / sintético.

Es también claro, en todo caso, que el empleo trivial de la observación y de la inducción no bastan para fijar los significados. ¿Cómo descubrir, por ejemplo, que la clase de estímulos capaces de provocar la expresión "Gavagai", o sea "Conejo", o "Eso es un conejo", está *contenida* y no *excluida* por la clase de estímulos capaces de provocar la expresión "animal", o "eso es un animal"? La relación lógica de pertenencia o inclusión no es una relación en la que puedan entrar los estímulos sensoriales. De ahí que Quine se vea precisado a asignarle más trabajo a su lingüista, haciéndolo pasar del rol pasivo de observador al activo de interrogador de indígenas. Pero para poder interpretar la respuesta de éstos tiene que haber aislado por lo menos los términos indígenas para "sí" y "no". Además de observar tiene que empezar a hacer uso del método hipotético-deductivo. Esto, claro está, no lo aparta del método científico.

Podría plantearse la pregunta por si aprender una lengua es lo mismo que aprender a conocer fenómenos naturales (si el método científico es válido igualmente en los dos casos). Como se sabe, la naturaleza difiere de la lengua en la misma medida en que las *leyes* difieren de las *reglas*. Aprender una lengua no es aprender un conjunto de leyes, sino un conjunto de reglas. Las reglas, a diferencia de las leyes, pueden ser irrespetadas o infringidas. El hablante indígena puede equivocarse (un planeta no puede en este sentido "equivocarse" su órbita), o incluso mentir. Por consiguiente, el lingüista tiene que estar en capacidad de reconocer los errores de sus indígenas.

Quine, claro, admite todo esto. Y podemos decir que con ello suscribe implícitamente la concepción *no naturalista y convencionalista* de la significación que ya Aristóteles había formulado en *Sobre la interpretación*: "Todo discurso tiene una significación, pero no como un instrumento natural, sino, como lo hemos dicho, por convención".

El punto es si esta oposición entraña la obligación de reconocer dos tipos de ciencias distintas. Es claro que para Quine no es así. Para estudiar la magia no hay que emplear magia, sino ciencia. Entre el estudio de los hechos semánticos y el estudio de los hechos naturales no hay diferencia epistemológica. El *modo de conocimiento* es el mismo, aunque de hecho se reconozca que hay una diferencia profunda en *la realidad que se conoce*.

Pues bien, algunos rasgos de esta distinción entre hechos se conocían: el carácter arbitrario del signo, las variaciones culturales del significado (caso del espectro de colores, etc.). Quine, por su parte, descubre una diferencia que no había sido notada, y que es fundamental: *la indeterminación del significado*.

El holismo semántico (para comprender cualquier frase, hay que comprenderlas todas) tiene un reconocible tufillo hegeliano (para saber plenamente cualquier cosa, hay que saberlo todo) que es naturalmente inaceptable para un filósofo como Quine.

La manera de evitarlo es admitir que ciertas frases ofrecen una vía de acceso independiente a la significación: son, como vimos, el caso de las *oraciones ocasionales observacionales* (OOO). Ahora bien, ¿cómo se realiza el paso de estas oraciones a las demás, a las *oraciones estables* (OE)? Porque son éstas las que podrían crear el problema: ellas forman un tejido compacto y se encuentran entrelazadas de tal modo que ninguna de ellas separadamente tiene su propia "bolsa" de implicaciones empíricas.

Aquí el recurso consiste en preguntarse nuevamente cómo hace el niño para superar el estadio de la comprensión de las OOO y elevarse a la comprensión de las OE. Para salir de la primera etapa de adquisición de la "teoría física" (el conocimiento más general del mundo exterior), en la que se aprende ostensivamente y por asociación de frases globales de observación con estimulaciones, el niño penetra en la teoría poco a poco y aprende a desmembrar las OOO y a utilizar ulteriormente las palabras que la componen (cf. WB 15-6).

La idea es la siguiente: en un primer momento, el niño aprende ostensivamente cierto número de OOO como "Esto es nieve" y "Esto es blanco". En un segundo momento, descompone las oraciones en palabras, respetando la construcción, y somete al veredicto de los adultos la nueva oración resultante: "La nieve es blanca".

Este es el modo de proceder del lingüista etnólogo de la selva, como se indica en WO: primero descompone las oraciones en palabras y traza una lista de "palabras" nativas; luego,

[...] procede de manera conjetural y pone en concordancia ciertas palabras nativas con palabras y trozos de frases de su propia lengua. Llamo a estas tablas de concor-

dancia "hipótesis analíticas" (WO 68; 81).

Estas hipótesis analíticas, vale decirlo, no sirven únicamente para penetrar dentro del circuito cerrado de las *OE*; igualmente aseguran una comprensión más completa de las *OOO*. Es lo mismo que ocurre cuando pasamos de la comprensión sincrética de las frases que aparecen en los "manuales" para turistas o ejecutivos a la comprensión analítica de quien conoce la contribución de cada palabra y de su organización particular al resultado global.

Las hipótesis analíticas deben diferenciarse, en un aspecto crucial para Quine, de las hipótesis científicas, por ejemplo, de una hipótesis acerca de los constituyentes químicos de un cuerpo que aún no ha sido descompuesto. En el caso de las *hipótesis analíticas del lingüista*, no existe en la realidad que explora (en lo que el nativo quiere decir al pronunciar la frase) una estructura que la hipótesis analítica pudiera reproducir más o menos fielmente, como sí ocurre en el caso de la hipótesis química. En otros términos, no existe una traducción correcta en el mismo sentido en que existe una descripción fiel de la composición química de un cuerpo. Esto es lo que se quiere significar cuando se dice que la traducción es por naturaleza *indeterminada*.

Esta tesis de la *indeterminación de la traducción*, aunque está estrechamente ligada al holismo metodológico y a la tesis de la subdeterminación de las teorías científicas, no se confunde con ellas. Pero la confusión es posible y de hecho se ha presentado numerosas veces.⁶

En WO, Quine muestra la necesidad de que el etnólogo recurra a hipótesis analíticas para saber si el nativo entiende por "gavagai" un conejo, una fase de conejo, o una manifestación de "conejeidad". Ahora bien, puede suceder que hipótesis analíticas rivales que ponen en correlación una misma oración del nativo con oraciones en español diferentes pasen *ex æquo* los tests conductuales. Cuando se presenta esta situación se dice que la traducción es o está "indeterminada" (el ejemplo está en WO 72; 84-5).

Se podría pensar que esta situación es la misma que se presenta, por ejemplo, en la teoría física. La diferencia es que en la física hay una realidad determinada y una teoría verdadera, aunque esta verdad no sea cognoscible para nosotros ni para un ser que dispusiera de todas las observaciones posibles. Mientras que en el caso de la traducción no existe simplemente realidad objetiva alguna. En otras palabras, aquí la indeterminación no es *epistemológica* sino *ontológica*: "La cuestión no es que no podamos saber con certeza si la hipótesis analítica elegida es la correcta, sino que aquí no hay siquiera [...] una materia objetiva (*objective matter*)⁷ acerca de la cual se pueda estar o no en lo correcto" (WO 73; 86).

⁶ Para una exposición más detallada de la tesis de la indeterminación de la traducción, véanse los artículos de Susana Gómez e Ignacio Ávila en este mismo volumen.

⁷ Al respecto de ésta y otras nociones similares, cf. el ensayo del profesor Ávila, "Manuales de traducción y hechos semánticos", incluido en este volumen, en especial la segunda sección. (Nota del Editor.)

En “El problema de la significación en lingüística” ya Quine había formulado esta tesis, aunque había pasado casi inadvertida. Allí se le añade una cualificación que puede ser importante. Quine imagina un lexicógrafo que trata de establecer, con ayuda de sus hipótesis, correspondencias semánticas entre su idioma y el de un informante extranjero:

El léxico terminado es un caso de *ex pede Herculem*. Pero hay una diferencia. Al proyectar a Hércules a partir de su pie nos arriesgamos a cometer un error, pero puede consolarnos el hecho de que hay al menos alguna cosa sobre la que podríamos errar o acertar. En el caso del léxico, y mientras no haya una definición de sinonimia, no podemos siquiera formular el problema; no hay *nada* a propósito de lo cual el lexicógrafo pueda errar o acertar (MAL 63; 103).

La cualificación está en la frase “en ausencia de una definición de sinonimia”, que expresáramos ahora como “en ausencia de una hipótesis analítica”. Esta restricción nos autoriza a pensar que, en presencia de hipótesis analíticas, habría algo a propósito de lo cual el lingüista podría acertar o errar.

Se puede interpretar la tesis de Quine del siguiente modo: no se trata de negar simple y llanamente la existencia real de contenidos de *significación* que sean irreducibles al significado-estímulo, sino de negar que se pueda aislar a la significación de las hipótesis analíticas. La tesis es así más bien una tesis acerca de la *relatividad* de las significaciones con respecto a las hipótesis analíticas. Existen, ciertamente, significaciones, pero no son algo *en sí*. En otros términos: en esta interpretación de la tesis de Quine se admiten significaciones independientes del comportamiento, pero dependientes de los manuales de traducción. Por eso pueden ser incompatibles dos manuales de traducción que concordaran con todas las conductas y disposiciones de comportamiento observables.

La tesis de la subdeterminación de las teorías científicas y la de la indeterminación de la traducción tienen una familiaridad evidente desde el punto de vista *epistemológico*, como puede verse a partir de sus formulaciones:

- 1) La teoría física está subdeterminada incluso por todas las observaciones posibles. [...] La teoría puede variar aun si todas las observaciones posibles están fijadas. [...] Las teorías físicas pueden ser incompatibles entre sí y no obstante ser compatibles con todos los datos (RIT 179).
- 2) Los manuales de traducción de una lengua a otra pueden construirse de maneras divergentes, todas compatibles con la totalidad de las disposiciones de habla, y no obstante ser incompatibles entre sí (WO 27; 40).

Algunos, como Chomsky,⁸ han pensado que la tesis de la indeterminación no es

⁸ Y posiblemente también John Searle. Cf. el referido artículo de Susana Gómez.

más que un caso particular de la de la subdeterminación. Pero para Quine el asunto es muy distinto. La indeterminación de la traducción es paralela, pero adicional, a la indeterminación de la teoría de la naturaleza. Si se dispusiera de todas las verdades pasadas y futuras sobre la naturaleza, la totalidad de la verdad sobre el mundo, entonces la indeterminación de la traducción les sobreviviría, pues a este respecto no hay elección entre lo correcto y lo incorrecto simplemente porque no hay realidad objetiva para juzgar.

Dicho con otras palabras: si bien es cierto que las dos tesis se confunden desde el punto de vista epistemológico, se diferencian no obstante claramente desde el punto de vista *ontológico*: el manual de traducción es indiferente a cualquier "realidad objetiva" o, como dice Quine, "a los estados y posiciones de todas las partículas elementales del universo". Lo cual es extraordinario pues, a diferencia de las matemáticas, el lenguaje pertenece al mundo natural en cuanto comportamiento de una especie particular de primates.

En resumen: la teoría física es subdeterminada con respecto a la colección infinita de todas las observaciones pasadas, presentes, futuras y posibles que la verifican, pero está determinada con respecto a la totalidad de distribuciones de partículas elementales de todo el universo. La traducción, por su parte, es indeterminada con respecto a todas las reacciones conductuales de los hablantes, *pero también es indeterminada con respecto a la única realidad digna de ese nombre, que es la realidad física.*

Esto puede plantear una inquietud: es claro que la diferencia se da en el plano *ontológico*: las dos tesis difieren en este plano. Y ello se debe al *fisicalismo* de Quine y a su desautorización de una realidad objetiva extra-física. El punto es si este prejuicio en favor del fisicalismo es o no una consecuencia de un prejuicio más fundamental a favor del empirismo, como lo sugiere, entre otros, Føllesdal, y como lo ha sostenido, según hemos visto, R. Gibson, con el aval del propio Quine: la postulación de una realidad independiente parece conveniente para la física pues simplifica la teoría, por ejemplo frente al fenomenismo que supone que el sol no existe mientras no se lo mire. Esto ya lo había dicho Russell. Por el contrario, no parece haber razones semejantes para plantear un mundo de significaciones en sí e independientes, como el "tercer reino" de Frege. El punto es si se puede justificar todo esto sin postular el fisicalismo. Podría pensarse, por ejemplo, en que la función de los manuales de traducción es radicalmente diferente de la función de una teoría empírica. Al traducir se correlacionan lenguajes y teorías, no se describe una realidad ulterior. ¿Para qué el fisicalismo?

Un aspecto muy importante de las hipótesis analíticas es que ellas "desbordan todo lo que se encuentra implícito en todas las disposiciones verbales del nativo" (WO 70; 83). En otras palabras, el traductor añade y proyecta sobre la lengua que traduce más significación de la que puede descubrir por la observación metódica y paciente de las correlaciones entre estímulos verbales, situaciones y conductas del nativo. Las correlaciones que establece el manual no solamente hacen inteligible la lengua nativa, sino que lo logran al extender a ella la inteligibilidad de su propia

lengua. Ahora bien, lo más notable es que, puesto que dos manuales de traducción aplicados al mismo *input* pueden tener *outputs* diferentes, la "traducción" es en realidad una transformación creadora de sentido. Quine ilustra este mecanismo con un ejemplo de un caso real que se da en el japonés (en OR 35ss; 54ss).

Esta situación permite comprender por qué no hay solución "objetiva" a los problemas de la traducción radical, es decir, por qué no hay –como decía Quine– "materia objetiva": el traductor parte de su propia lengua y proyecta una significación sobre las frases del nativo, pero esta significación *no es separable de las hipótesis analíticas* que intervienen en la proyección.

Hay un pasaje muy conocido de WO en donde el asunto se expone directamente. Quine, argumentando un poco en contra de quienes sostienen lo que él llama la "doctrina de la 'mentalidad prelógica'", se pregunta cómo podríamos traducir las expresiones lógicas de un lenguaje totalmente ajeno y exótico:

Para tomar el caso extremo, supongamos que se dice que algunos nativos aceptan como ciertas oraciones traducibles a la forma "*p* y *no-p*". Bajo nuestros criterios semánticos [para traducir las conectivas lógicas], esto sería absurdo. Y si no queremos ser dogmáticos con respecto a ellos, ¿qué criterio seguiríamos? Una traducción caprichosa puede hacer que los nativos nos suenen tan estafalarios como queramos. La mejor traducción es la que les impone nuestra lógica [...] (WO 58; 71).

Una página más adelante añade:

La máxima de la traducción que subyace a todo esto es que las aseveraciones sorprendentemente falsas probablemente resulten ser ocultas divergencias de lenguaje [...]. El sentido común detrás de la máxima es que la estupidez [*silliness*], más allá de cierto punto, es menos probable que la mala traducción –o, en el caso doméstico [en el caso de nuestro lenguaje], que la divergencia lingüística (WO 59; 72-3).

El punto se puede aclarar aún más con el siguiente ejemplo, que tomo de Stephen Stich (STICH 1990, 30ss).

Supongamos que encontramos ciertas inscripciones en una lengua extraña, y que después de mucho estudio notamos que algunas tienen la forma "#p" y otras "p*q". "p" y "q" aparecen también a veces solas o en otros compuestos. Supongamos también que en los patrones cambiantes de *creencias*⁹ de los usuarios de esa lengua

⁹ Hablo aquí de *creencias*, consciente de que no es una noción que aceptaría Quine. Pero Stich ha llamado la atención sobre el hecho de que toda esta teoría quizá podría ganar en plausibilidad si se hace caso omiso de los escrúpulos conductistas de Quine en este caso en particular. ¿Qué es lo que puede parecernos "sorprendentemente falso, o estúpido" en las palabras de otra persona? Para Quine, es su comportamiento verbal: las frases que emite. Pero esto haría la tesis incomprensible.

encontramos algunas regularidades:

- a) "p" y "#p" nunca se encuentran al mismo tiempo en una misma secuencia que hemos ya establecido como una oración, aunque a veces se saca a "p" para reemplazarla por "#p" y viceversa;
- b) si "p*q" se encuentra ya en una oración y se le añade "p", invariablemente se añade también "q";
- c) si "p*q" se encuentra en una oración y se añade "#q", invariablemente se añade también "#p".

Estas regularidades nos deben inclinar a concluir que una inscripción de la forma "p*q" es un caso de una creencia condicional, que caracterizaríamos como la creencia de que si P entonces Q y que una inscripción de la forma "#p" es un caso de una creencia negativa que caracterizaríamos como la creencia que no-P. P y Q se reemplazan aquí por las caracterizaciones intencionales (en términos de creencias, véase nota 9, *supra*) de "p" y de "q" respectivamente. Estas regularidades, aunque no absolutamente conclusivas, sí son una buena base para establecer tal esquema de caracterización intencional.

Supongamos ahora que las observaciones nos han revelado más bien lo siguiente:

- a) "p" y "#p" a menudo ocurren simultáneamente en una misma secuencia que hemos ya establecido como una oración, y no hay ninguna conexión sistemática entre la aparición del uno y la desaparición del otro;
- b) si "p*q" se encuentra ya en una oración y se le añade "p", nunca se añade también "q";
- c) si "p*q" se encuentra en una oración y se añade "#q", se añade también invariablemente "p".

En estas circunstancias, lo más seguro es que nos inclinemos a *rechazar* un esquema de interpretación que tratara a "#p" como una negación y a "p*q" como un condicional.

La máxima de traducción, o de interpretación, reza entonces como sigue: no es aceptable un esquema de traducción de aseveraciones (*sinceras*) que nos lleve a atribuir al interlocutor creencias "tontas" o "estúpidas" (i-lógicas), pues es muy poco probable que la gente sea tan tonta.

o manifiestamente falsa. ¿Cuántas veces no decimos o escuchamos frases absurdas? Y eso no nos obliga a suponer divergencias lingüísticas ocultas. Creo que el sentido común no tiene preceptos acerca de lo que una persona pueda *decir* sino acerca de lo que una persona pueda *creer* o *pensar*. Es solamente cuando tenemos razones para pensar que nuestro interlocutor realmente *crea* lo que está diciendo que empieza a preocuparnos si lo que dice es "sorprendentemente falso o estúpido". Por eso creo que en este caso se debe hacer uso de la terminología de *creencias*, pero sin entrar en la discusión más detallada acerca del enfoque intencionalista de las mismas, con el cual Quine ciertamente está en profundo desacuerdo.

Si entiendo bien a Quine, esto quiere decir: la interpretación que hacemos de las aseveraciones¹⁰ de otra persona es radicalmente indeterminada; no obstante, podemos confiar en entendernos porque la gente en el fondo tiene la misma lógica que nosotros. Yo puedo, en otras palabras, entender a quien piensa distinto de mí porque en el fondo este pensar distinto no puede ser tan distinto: la lógica es la misma.

La pregunta que surge inmediatamente es: ¿Por qué? ¿De dónde puede sacar Quine la idea de que la gente no puede ser tan “tonta”?

Empecemos descartando explicaciones. Esta doctrina no puede apoyarse en evidencias inductivas, al menos por dos razones:

a.) En primer lugar, sería una doctrina “sorprendentemente parroquial” para un filósofo. Uno no puede concluir que las creencias absurdas son extremadamente raras únicamente porque se da el caso de que entre sus amigos no las encuentra con frecuencia. El partidario de la “prelógica” podría responderle simplemente que las estrategias prelógicas de inferencia se dan en otras culturas. Y uno no puede argumentar que esto es falso basándose sólo en evidencias inductivas de su propia cultura, como no podría mostrar que a personas de otras culturas no les puede gustar comer hormigas fritas basándose en que ese plato no hace parte del menú ordinario de su casa.

b.) Pero además, el argumento inductivo sería claramente circular, como lo señala Stich: para saber si alguien razona absurdamente, debemos interpretar sus palabras; para ello necesitamos un manual de traducción, o lo que hace las veces de él en nuestra propia comunidad; y para elaborar ese manual, debemos proscribir la adscripción de *creencias* tontas o absurdas. O sea: para recolectar evidencia inductiva en favor del precepto, tenemos que presuponer que éste es verdadero.

Vale la pena también pensar en el caso en donde se superponen indeterminación de la traducción y subdeterminación de las teorías, por ejemplo cuando se quiere traducir una teoría física nativa y hay dos teorías incompatibles. ¿En cuál teoría cree el nativo realmente? ¿Es posible una elección tajante?

Otro punto interesante es este: si el niño debe hacer lo mismo que hace el lingüista con el fin de extender su competencia semántica a las *OE*, es decir, utilizar hipótesis analíticas, entonces el fenómeno de la indeterminación se extiende de hecho a toda la comunicación en el seno de la misma lengua. Pues, si Quine quiere ser consecuente, tendrá que admitir que toda comunicación dentro de una misma lengua es, en el límite, una traducción.

Quine lo admite: “En una reflexión más profunda, la traducción radical comienza en casa [*at home*]” (OR 46; 66). O sea: la indeterminación hipoteca incluso la comunicación intralingüística. La pregunta que surge es: ¿acaso no se vacía de sustancia el concepto de traducción si se lo extiende a todo? ¿Cuándo deja uno de

¹⁰ Habría que decir, en concordancia con la nota anterior, “de las aseveraciones *sinceras*”, es decir, finalmente, “de las *creencias* que soportan las aseveraciones sinceras” de una persona.

traducir?

Hay otro aspecto de esta tesis, que emparenta a Quine con Wittgenstein y quizás con otros filósofos del lenguaje, que también merece ser explorado. Si alguien preguntara: "¿Acaso 'conejo' se refiere realmente a los conejos (y no a fases de conejos, o a manifestaciones de 'conejidad')?", otro podría replicar: "¿Referirse a los conejos, en qué sentido de 'conejo'?", e instaurar así una regresión al infinito. ¿Cómo evitar esta *impasse*? Según Quine, hay que detenerse en una especie de *lenguaje de trasfondo* (*background*): "La situación [...] difiere poco de las cuestiones de posición y velocidad" (OR 49; 70). Éstas siempre se dan con relación a unas coordenadas, y la cuestión del origen y fijación de las coordenadas siempre pueden ser replanteadas. Quine nos hace pensar aquí en la elección de las hipótesis analíticas como si tuviera más "parecido de familia" con la elección de un *sistema de coordenadas* que con la elección de una *hipótesis* propiamente dicha. Esto aclara, quizás definitivamente, el contraste entre indeterminación y subdeterminación, que se basa en el rechazo por parte de Quine del "tercer mundo" de las significaciones: no es que las significaciones de ese "mundo" sean incognoscibles, sino que no existen. No hay significación *en sí*, así como no hay un *alto* o un *bajo* absolutos, sino con relación a un sistema de medición. Habría que hacer, en semántica, una revolución galileana.

La tentación relativista, en Quine o en sus intérpretes, no debe ser menospreciada en este punto. Quizás valdría la pena preguntarse qué relación puede establecerse entre esta tesis de Quine y algunas tesis, por ejemplo la de Sapir-Whorf, acerca de la determinación de las visiones del mundo por el lenguaje, y las críticas de E. Benveniste a estas teorías. En efecto, en **WO**, se encuentra la siguiente afirmación:

La búsqueda de una notación canónica universal, que tenga la estructura más simple y más clara posible, no debe distinguirse de una búsqueda de las categorías últimas, o de un esfuerzo de reproducción de los rasgos más generales de la realidad [...]. Toda esta concepción [la concepción quineana de que todos los rasgos de la realidad que merezcan ese nombre pueden establecerse en un lenguaje que tenga el carácter austero de la notación canónica que él propone -lógica de primer orden con identidad- y sólo en ese lenguaje] se encuentra dentro del espíritu de una doctrina filosófica de las categorías [...] (**WO** 228; 237).

Este tema se relaciona, como lo hace ver el profesor Paul Gochet, con una ya venerable tradición filosófica, ante todo francesa, en la que se ponen de presente estas implicaciones mutuas entre categorías del lenguaje y categorías del pensamiento y sus implicaciones para la filosofía metafísica de occidente. La relación se establece con el célebre trabajo del profesor Emile Benveniste "Catégories de pensée et catégories de langue" (1958). Benveniste se plantea a propósito de Aristóteles esta cuestión:

Al elaborar esta tabla de "categorías", Aristóteles pensaba *enumerar* todos los predicados posibles de la proposición con tal que cumplieran esta condición: que

cada término tuviera significado aisladamente, no como parte de una *Sumploké*, o dentro de un sintagma, como diríamos ahora. De manera inconsciente, tomó como criterio la necesidad empírica de que hubiera una *expresión* distinta para cada uno de los predicados. Se encontró entonces abocado a encontrar, sin habérselo propuesto, las distinciones que la lengua misma manifiesta entre las principales clases de formas, puesto que estas formas y estas clases sólo tienen una significación lingüística debido a sus diferencias. Aristóteles, pues, pensaba definir los atributos de los objetos; pero no postula más que entidades lingüísticas: es la lengua la que, gracias a sus propias categorías, permite reconocerlos y especificarlos (BENVENISTE 1966, 70).

La demostración presentada por Benveniste está de hecho apoyada en sólidos argumentos lingüísticos y ha parecido decisiva en lo que concierne a Aristóteles, aunque por otra parte ha recibido también numerosas y fuertes críticas.

De ahí que no parezca descabellado preguntarse si las críticas a esta especie de enfoque relativista pudieran extenderse a cualquier intento de reconstruir una ontología a partir de una reflexión sobre el lenguaje, como parece ser la intención de Quine si nos atenemos al pasaje que he citado. La especificidad de este caso es que, como lo hace notar Gochet, los intentos de Quine, así como de otros filósofos de este siglo, no parten del lenguaje *natural* sino de un *lenguaje formal*. Aunque a primera vista puede parecer que se trata de una estrategia aun más vulnerable puesto que un lenguaje formal es un empobrecimiento del lenguaje natural, sin embargo, también parece que podría pensarse con el mismo énfasis la tesis contraria: una ontología extraída de la lógica al menos no nos hace tomar como estructuras de la realidad las particularidades de una lengua natural sobre la que el azar histórico nos ha hecho reflexionar.

3. ONTOLOGÍA

La importancia de la tesis de la indeterminación de la traducción es que ella se aplica no solamente a la *significación* sino también a la *referencia*.

En efecto, esta tesis tiene como consecuencia que todo el aparato conceptual del cual nos valemos para individuar los objetos se ve afectado de indeterminación. La referencia, por consiguiente, es *inescrutable*. Y al ser inescrutable la referencia, la *ontología* no puede ser sino *relativa*. La ontología de una teoría, nos dice Quine, es siempre *relativa* a una teoría de trasfondo, la cual tiene su propia ontología, previamente adoptada y en fin de cuentas inescrutable (OR 49-50; 71-2).

Esto parece llevarnos a un relativismo "protagórico" difícilmente aceptable. Todavía más si se piensa que, para Quine, "las cuestiones ontológicas se sitúan, en última instancia, en el mismo nivel que las cuestiones de las ciencias naturales" (WP 134). ¿Esto significa que las ciencias naturales son también "relativas"?

El punto que hay que trabajar aquí es que el hecho de que haya relatividad en la ontología no significa que la ontología sea relativa (así como la física relativista no es una física relativa). Antes de mirar más de cerca este asunto hay que examinar otra

contribución metodológica de Quine, que se conoce como el “criterio de compromiso ontológico”.

La ontología pretende responder a la pregunta: “¿Qué hay?” Y, según Quine, sólo se diferencia de la ciencia en la generalidad de la pregunta, no en algún tipo de entidad especial que deba aparecer en la respuesta. Ahora bien, toda discusión en materia de ontología es estéril mientras no se disponga de un criterio de “compromiso ontológico”. Este criterio se puede formular en palabras de Quine de este modo: “En general, puede decirse que una teoría *asume* (se compromete con) una entidad si y sólo si esta entidad debe incluirse entre los valores de las variables para que los enunciados afirmados en la teoría sean ciertos” (FLP 103; 154).

Este criterio implica que el primer paso para estudiar los compromisos ontológicos de una teoría debe ser la formalización de tal teoría en el cálculo de predicados, pues la lengua natural no tiene variables.

Hay que fijarse en esto: el criterio de compromiso *ontológico* no es en sí mismo una *afirmación ontológica*, como lo es el principio de Berkeley. La formulación elíptica que da Quine a veces: “ser es ser el valor de una variable”, y su similitud con la formulación del principio de Berkeley: “ser es ser percibido” puede llevar a esta confusión. Pero las afirmaciones ontológicas difieren claramente de un criterio de compromiso ontológico: las primeras son enunciados del *lenguaje objeto*, se pronuncian sobre lo real, mientras que el Criterio no es más que un “revelador” destinado a detectar las afirmaciones ontológicas implícitas. Formalmente, el criterio de compromiso ontológico pertenece al *metalenguaje*. Describe, bien sea una relación *semántica* que une ciertas expresiones (las variables ligadas de una teoría) en ciertas entidades por lo general no lingüísticas, o bien una relación *pragmática* que se da entre un hablante que utiliza las expresiones en cuestión y entidades exteriores al lenguaje (cf. FLP 28-9; 43).

Según el Criterio, Quine le niega a todas las otras categorías de signos lingüísticos diferentes a las variables ligadas cualquier alcance ontológico. En particular a las expresiones singulares: nombres propios y descripciones. Lo mismo con respecto a los predicados. Pues cuando una variable predicativa se cuantifica, pasa a ser variable ligada y, por tanto, se convierte en portadora de compromiso ontológico.

Al hacer tan estrecha la relación entre la ontología y una reflexión sobre el lenguaje, Quine se encuentra en la misma línea de Aristóteles y B. Russell (aunque se separa de ellos por la continuidad que reconoce entre la ontología y la ciencia física). Recordemos la cita de **WO**:

La búsqueda de una notación canónica universal, que tenga la estructura más simple y más clara posible, no debe distinguirse de una búsqueda de las categorías últimas, o de un esfuerzo de reproducción de los rasgos más generales de la realidad. [...] Toda esta concepción se encuentra dentro del espíritu de una doctrina filosófica de las categorías, excepto que su alcance está particularmente relativizado” (WO 228; 237).

El objetivo de Quine es la elaboración de un *lenguaje*, o más precisamente de un *esquema conceptual*, en el que la teoría y el lenguaje se encuentren íntimamente mezclados, y que convenga a la ciencia positiva. Por consiguiente, es lo opuesto a una concepción *descriptiva* de la metafísica, como por ejemplo la de Strawson en *Individuals*. Por eso es tan importante el criterio de compromiso ontológico: se tratará de construir una notación canónica tan pobre en supuestos o compromisos ontológicos como sea posible, pero que sin embargo sea suficiente para enunciar las verdades científicas que admiten las ciencias particulares (WO 228; 237).

La elección de esta especie de "nominalismo metodológico" tiene una justificación: los enunciados ontológicos tales como, por ejemplo, "existen las clases", contrariamente a los observacionales, no son evidentes, y por consiguiente la carga de la prueba recae sobre quien los afirma y no sobre quien los niega.

Las tesis propiamente ontológicas de Quine pueden verse en relación con las teorías de otros filósofos, Carnap en particular. Por ejemplo, la distinción que establece éste en "Empirismo, semántica y ontología" (en CARNAP 1947) entre cuestiones internas y cuestiones externas a propósito de la existencia o realidad de entidades es opuesta a la tesis de Quine sobre la similitud entre las cuestiones de ontología general como "¿Existen los números?" o "¿Existen los objetos físicos?", y las cuestiones de la ciencia, como "¿Existen los números negativos?" o "¿Existen las estrellas fijas?" La única diferencia entre ellas, según Quine, es su grado de generalidad. Para Carnap, estas cuestiones son totalmente diferentes, pues las unas son relativas a la existencia de un *sistema de entidades*, mientras que las otras se refieren a la existencia, *dentro de un marco lingüístico dado*, de determinadas entidades. Las primeras son cuestiones *externas*, las segundas *internas* a un determinado marco de lenguaje. Aceptar "nuevas entidades" es, en realidad, para Carnap, aceptar un nuevo marco lingüístico. Cuando alguien dice, por ejemplo, "existen los números", y esto responde a una pregunta *interna*, entonces figura en el interior de una teoría y se trata de un *enunciado* auténtico; pero deja de ser un *enunciado* si responde a una pregunta desde fuera del marco, a una pregunta *externa*. Si, por ejemplo, tal expresión es externa a la aritmética (si no se sigue internamente de, por ejemplo, "5 es un número primo"), entonces se tratará de un *pseudo-enunciado del modo material* que podría reemplazarse ventajosamente por un enunciado del modo formal, o del metalenguaje, como "el concepto 'número' es indispensable".

Para Carnap, dicho brevemente, la ontología debe reducirse a un lenguaje, o mejor, la *adopción* de una ontología debe reducirse a la *adopción* de un lenguaje. Esto es imposible de hacer, según Quine: para poder reducir A a B primero hay que poder distinguir A de B; y esta distinción, diría Quine, no es posible hacerla, como consecuencia de la ausencia de un criterio para distinguir lo que depende de la adopción de un lenguaje de lo que no depende de ello. Es, si se quiere, una consecuencia de la imposibilidad de separar radicalmente el lenguaje de la teoría.

En Carnap se puede ver cierta devaluación de las preguntas externas debido, sobre todo, al presupuesto de que preguntas con la forma "¿Existen los *x*?" pueden ser o

internas o externas, y eso de una manera *absoluta*. En ese caso, claro está, las preguntas externas casi siempre podrán ser catalogadas como pseudo-proposiciones. Sin embargo, Quine muestra que esta distinción es casi siempre *relativa*. La pregunta por si existe un conjunto no numerable de números reales puede ser externa con respecto a la teoría de los números reales, pero interna con respecto a la teoría de conjuntos. La cuestión, entonces, sobre si una determinada cuestión tiene o no tiene sentido no se puede zanjar en absoluto.

A este propósito bien vale volver a la noción de *teoría de trasfondo*. En **OR** dice expresamente Quine que “carece de sentido decir, dentro de la teoría, cuál de los varios modelos posibles de nuestra teoría formal es nuestro modelo real o pretendido” (75). Pero lo que carece de sentido mientras se permanezca en el interior de una teoría se convierte en algo con sentido cuando se regresa hacia una teoría de trasfondo: “La ontología es doblemente relativa. Especificar el universo de una teoría no tiene sentido más que con relación a alguna teoría de trasfondo y sólo relativamente a una elección de un manual de traducción de una teoría a la otra” (76).

De hecho, la propia distinción entre sentido y sin-sentido es algo que debe ser relativizado. Para Quine, el sentido se confiere de una manera muy libre. Entre un enunciado afligido por un error categorial y uno “analíticamente falso”, por ejemplo, no hay más que una diferencia de grado. Quine cataloga “César es un número primo” como falso y su negación como verdadero. No como enunciados sin sentido. Con un criterio muy pragmático, considera que los enunciados excluidos como “sin-sentidos” estarían “mejor controlados” si se los considera falsos, como las contradicciones (**WO** 229; 238). Inclusive se podría sostener que la anterioridad lógica del sentido con respecto a la verdad es algo *relativo*. El descubrimiento de una verdad podría actuar sobre las fronteras del sentido, como ocurre por ejemplo con la teoría de la relatividad, que sumió en el sin-sentido a la noción de simultaneidad a distancia. La separación de sentido y sin-sentido no es *lógica* sino *empírica*.¹¹

En toda teoría formalizada se pueden distinguir tres ingredientes, según Quine: la *lógica*, la *ideología* y la *ontología*. La *lógica* son las constantes comunes a todas las teorías y los axiomas que gobiernan esas constantes; la *ideología* son las constantes predicativas propias de la teoría; y la *ontología* es el dominio de las variables ligadas.

Para la lógica basta, *grosso modo*, con el cálculo de predicados de primer orden (junto a los axiomas de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel). Fijar la ideología no es posible, pues siempre será posible enriquecer la colección de predicados de una teoría. Esta vaguedad no es tolerable en la ontología. El dominio de

¹¹ Aquí se puede tomar prestada la metáfora de Wittgenstein (WITTGENSTEIN 1988) y representar la relación entre “categorías” y contenido de información –conocimiento– según el modelo de la interacción entre el río y su lecho. Las categorías estructuran la experiencia, como el lecho da forma al fluir del río; y recíprocamente, padecen el contragolpe de la experiencia del mismo modo como las orillas se van erosionando y modificando bajo la acción de la corriente. La distinción entre el sin-sentido y lo falso tiene un “aire de familia” con la distinción entre cambios de significación y cambios de doctrina, o sea, finalmente, entre lo analítico y lo sintético.

variación de las variables debe estar delimitado nitidamente, aunque permanezca siendo revisable. La razón es que los cuantificadores no tienen sentido mientras no se fije el dominio en el que las variables que van a ligar toman su valor. Y, en particular, los ocupantes de estos dominios, los valores de las variables, deben estar bien determinados. Este es el sentido del aforismo mil veces repetido de Quine: “*No hay entidad sin identidad*”.

Lo inverso del compromiso ontológico es la *reducción ontológica*. En el caso de la ideología, el procedimiento para liberarla de redundancias es conocido: la definición (*definire est eliminare*). Pero no hay un sistema reconocido de reducción de excrecencias ontológicas. El *criterio de reducción* que propone Quine puede verse como un complemento del criterio de compromiso ontológico. Se encuentra expuesto en ORN 218ss y en OR 55ss; 77ss. Allí Quine introduce la noción de *función de representación* (o “*vicaria [proxy]*”, según se traduce en OR) que vale la pena cuestionar, sobre todo porque las restricciones que se le imponen varían con los predicados de la teoría. Esto establece un vínculo entre la *ontología* y la *ideología*.

Lo que nos interesa de la reducción ontológica aquí es el hecho de que toda reducción de la ontología de una teoría a la de otra teoría exige situarse *dentro* de una tercera teoría, la *teoría de trasfondo*, teoría que a su vez tiene su ontología. Es a esta necesidad de una teoría de trasfondo lo que Quine llama *relatividad ontológica*. La necesidad de esta teoría de trasfondo es evidente para darle sentido a la función de representación, pues para que esta función aplique el universo *U* de la teoría que se reduce al universo *V* de la teoría a la cual se reduce, se requieren tanto los objetos de *U* como “sus nuevas imágenes” en *V*. Y para esto se requiere de una teoría englobante que abarque a la vez *U* y *V* (OR 57; 79-80).

La tesis de la *relatividad ontológica* no es una concesión al relativismo del escepticismo. Es más bien un *procedimiento técnico* que se utiliza para obtener como resultado la limitación de los compromisos ontológicos. Consiste en algo parecido a los procedimientos ideados por Carnap y por Tarski para superar la imposibilidad planteada por Wittgenstein en el *Tractatus* de hablar del lenguaje dentro del lenguaje. Con respecto a la sintaxis, Carnap muestra que se puede hablar del lenguaje si nos situamos en el metalenguaje (“modo formal del expresión”). Tarski hace lo propio con respecto a la semántica. Quine, como él mismo lo reconoce, sólo añade un parámetro más. La “regresión” en ontología hacia la ontología de trasfondo recuerda la regresión en semántica de la verdad y sus parientes, la satisfacción y el nombrar, la cual demanda “una teoría más englobante”: “Esta semejanza quizá no debería sorprendernos, ya que tanto la ontología como la satisfacción son cuestiones de referencia”. Y Quine añade esta observación sorprendente:

En su elusividad –en su vacuidad recurrente, excepto en relación a un marco más amplio– la verdad y la ontología tienen algo en común: de ellas puede decirse, en un sentido repentinamente claro y tolerante, que pertenecen a la metafísica trascendental (OR 67-8; 90-1).

Ahora bien: ¿qué existe? ¿Qué metafísica positiva propone Quine? La respuesta, recordemos, aunque demasiado general para ser respondida por una ciencia particular, debe estar fundada y respaldada científicamente.

El sentido común, el conocimiento espontáneo, ontologiza el mundo a partir de la categoría de *cosa*, de objeto individual permanente. La adquisición de esta categoría, sin embargo, tiene que ir a la par con el dominio de todo el aparato referencial: cuantificadores, plural, signo de identidad. Ello debido a que poseer la categoría de *cosa* requiere que se sepa cuándo dos apariciones lo son de la *misma cosa* y no de dos cosas diferentes.

La ciencia, por su parte, introduce la categoría de *objeto físico tetradimensional* bajo la cual se pueden incluir también los acontecimientos, los colores, etc. En cuanto a las *formas*, no parecen reducibles, a menos que reduzcamos las formas geométricas a tríos de números reales (por medio de la geometría analítica). Aunque esto es reemplazar un universal por otro, hay una economía, pues de todas maneras nuestra ontología necesita de los números. La explicación de lo cual es que renunciar a ellos sería mutilar la aritmética limitando la ley de los sucesores. Además, se introducirían discontinuidades en la teoría de conjuntos que irían contra la exigencia de simplicidad. Ahora bien, puesto que los números son definibles en términos de clases, hemos tenido que recibir en nuestra ontología hasta el momento solamente objetos físicos y clases.

Otros posibles candidatos serían las “propiedades”. Pero Quine ha rehusado acordarles entidad basado en su aforismo “No hay entidad sin identidad”, dada la ausencia de un principio de individuación de predicados (lo mismo ocurre con los “hechos”).

Ahora bien, estas respuestas positivas de Quine a la pregunta por qué clases de entidades existen quizá no sea tan interesantes como las respuestas a otras preguntas relacionadas con ésta. Por ejemplo, una pregunta como: “¿Qué no hay?” O más exactamente: “¿Por qué Quine se rehusa a dar su aprobación a varios tipos ‘sensatos’ de entidades?” Aquí la respuesta tendría un carácter nominalista: por simple economía. Quine no acepta los *sense-data* simplemente porque la ciencia no los necesita. Los objetos físicos, por ejemplo, como vimos, son aceptados porque no se los puede eliminar de la ciencia, y ellos hacen todo lo que harían los *sense-data*.

El rechazo de los datos sensibles como entidades permite ver cuáles son los estándares de Quine para otorgar entidad: algo puede pretender ser una entidad si tiene algún *respaldo empírico* o si tiene alguna *utilidad teórica*. Toda pretensión de ser admitido como “entidad” debe ser evaluada frente a estos dos criterios. En el caso presente, los datos sensibles compiten con los objetos físicos por ese reconocimiento. Ahora bien: puede que los *sense-data* tengan respaldo empírico, pero ninguna utilidad teórica; en cambio, los objetos físicos tienen algún grado de respaldo empírico y una enorme utilidad teórica. Aun si los objetos físicos no son *completamente observables*, la *postulación (posit)* de las partes inobservables involucra mayor continuidad conceptual que inventarse una entidad abstracta. La utilidad teórica también

recomienda que se le reconozca entidad a las clases.

A este respecto, mencionemos otra pregunta que se puede hacer: “¿Los objetos son dados?” La respuesta de Quine es: “No. Los objetos son *entidades postuladas* [*they are posits*]”. Decir que algo es *postulado* no es derogatorio para Quine. Aunque pueda haber algunas malas *entidades postuladas*, en el sentido de que no tienen justificación teórica, hay algunas que son verdaderamente reales. Se postulan entidades de ciertas clases con el fin de explicar fenómenos. Y para Quine nuestras creencias están repletas de tales entidades postuladas. Ahora bien, si una de ellas no sirve para explicar algún fenómeno, o si otra lo hace mejor, su justificación falla. Pero las mejores entidades postuladas, desde el punto de vista explicativo, están plenamente justificadas y tienen el estatuto de realidades. Es el caso, como se mencionó, de los objetos físicos para las ciencias naturales, y de las clases para las matemáticas.

El proyecto de **WO** relativo a la relación entre las palabras y las cosas consiste en explicar cómo los compromisos ontológicos se pueden expresar claramente en el lenguaje. La explicación es que lo que se requiere aquí es una *notación canónica* que sea clara, precisa y exenta de ambigüedad. Tal *notación* es el cálculo de predicados de primer orden con identidad.

Una notación canónica cumple dos propósitos: el primero es que ella permite *simplificar* la teoría. Le permite a una persona iterar unas cuantas construcciones un gran número de veces obteniendo el mismo efecto que el uso de un número mayor de construcciones un número menor de veces. El uso de un número mayor de construcciones puede permitir construcciones que sean psicológicamente más simples, pero no una construcción teóricamente más simple. Y lo que se requiere es esta simplicidad teórica.

El segundo propósito de una notación canónica es la *claridad*. En una notación canónica no hay ambigüedades ni entidades elusivas. Todo lo que se significa aparece de frente.

Aquí vale la pena mencionar que la noción de explicación filosófica que maneja Quine contrasta en cierto modo con algunas nociones tradicionales de *análisis*. El propósito de la explicación filosófica no es el de descubrir las ideas escondidas o implícitas que pueda tener quien usa la expresión problemática; y tampoco pretende ser sinónima de dicha noción. Así se corta el nudo gordiano de la “paradoja del análisis” de Moore. La explicación filosófica en el sentido de Quine es informativa porque reemplaza una noción problemática por nociones que no lo son y que sirven para el mismo propósito. Es cierto que las nociones de la explicación pueden ser extrañas, o poco familiares, e incluso difíciles para el hablante común. Pero esto no tiene ninguna pertinencia. No debe confundirse la *familiaridad* con la *inteligibilidad*. La explicación filosófica requiere nociones que sean filosóficamente aceptables, no nociones con las que se tenga que estar familiarizados.

Este punto de vista refuerza las tesis más pragmatistas de Quine, pues introduce cierta “laxitud” en los estándares de lo que es correcto en beneficio de la utilidad de

la explicación. Pues una explicación correcta no tiene que ser *única*. Se pueden aceptar varias explicaciones que no sean equivalentes entre sí, y ninguna será más o menos correcta que la otra siempre y cuando cada explicación concuerde con los estándares científicos y sirva para el propósito original. Por ejemplo, es perfectamente indiferente que se acepte la definición de número de Frege, de von Neumann, de Zermelo, Dedekind o cualquiera otro, siempre y cuando la que se elija funcione bien. La explicación no es, como se dijo ya, "acercarse" a la verdad, o a la realidad. La explicación es *eliminación*: por fuera quedan las nociones familiares pero inaceptables; adentro, la inteligibilidad.

Quine piensa a este respecto que su visión de la filosofía está en línea con la doctrina de Wittgenstein según la cual el objetivo de la filosofía consiste en disolver un problema mostrando que, contrariamente a lo que puedan decir las apariencias, en realidad no hay tal problema.

4. CONCLUSIÓN: QUINE Y LA FILOSOFÍA

Para entender mejor los puntos de vista de Quine acerca del conocimiento científico valé la pena ante todo tener presente su visión de la filosofía. Y ello porque, precisamente, la empresa filosófica es para Quine *solidaria* de la empresa científica. Entre la filosofía y la ciencia no hay una diferencia ni en cuanto al objeto de estudio ni en cuanto al método o enfoque. Es más bien una *diferencia de grado*. La filosofía no es ni "fundamento" de la ciencia ni "primera", como quiere, por ejemplo, la fenomenología, pero tampoco se confina a una fase "precientífica" del conocimiento, una especie de "basurero para todo lo que la ciencia deja de lado", como llegó a sostener Austin en el célebre coloquio de Royaumont de 1958. Lo que diferencia al científico del filósofo no es que el primero se ocupe "sólo" de fenómenos mientras el segundo se ocupa de la "realidad en sí" que los trasciende; lo que los diferencia es que, por ejemplo, las cuestiones de existencia que alimentan la reflexión de los filósofos son *más generales* que las de los científicos. Es, pues, una diferencia de grado (cf. WO 275; 283-4).

La filosofía, pues, no tiene un dominio propio. Pero tampoco consiste en un modo privilegiado de conocimiento. Por consiguiente, debe renunciar tanto a la ambición de fundamentar la ciencia como a la quimera de prolongar y "superar" el conocimiento científico valiéndose de métodos propios no reconocidos por los científicos, como la "inducción metafísica" de Whitehead o la "intuición de esencias" de la fenomenología.

Es cierto que sostener el carácter empírico y descriptivo de la ontología y de la lógica, lo mismo que de las matemáticas, puede desafiar la intuición. Esta es quizá la razón que explica lo que a veces se ha dicho de las tesis de Quine: que son o bien manifiestamente triviales, o bien manifiestamente falsas.